

Ari Derecin

LEZIONI DI FILOSOFIA PER LA II E LA III LICEO

Anni scolastici 1977-'78 e 1978-'79

A cura di

Gloriana Gaggi Fabbri

Renato Fabbri

Giuseppe Ferraro

PREFAZIONE

Il giorno della scomparsa di Ari Derecin, tutti coloro che lo avevano conosciuto condivisero la convinzione che sarebbero rimasti gli unici custodi del ricordo di un uomo e di un intellettuale di straordinaria levatura. Il rapporto con lui aveva costituito per ognuno dei suoi alunni ed amici un'esperienza culturale estremamente ricca e feconda, e tuttavia, data l'assenza di qualsiasi suo documento autografo pubblicato (se si escludono alcuni articoli di politica, epistemologia e logica su riviste specializzate), irripetibile, non comunicabile, destinata a rimanere confinata dentro ciascuno di loro.

La stessa circostanza che il magistero di Ari si fosse svolto soltanto sul piano dell'oralità, determinava che tale ricordo, oltrechè non condivisibile con chi non lo avesse conosciuto, fosse anche destinato ad illanguidire e a perdersi, senza nessuna possibilità di essere alimentato e rinnovato.

In particolare nei suoi ex alunni, quand'anche – come nel caso del sottoscritto – profondamente marcati da quel magistero, con il passare del tempo Derecin tendeva ad assumere i contorni incerti di un personaggio semi-legendario, incontrato nei lontani anni dell'adolescenza, in possesso della rara facoltà di tenerti per ore inchiodato su un banco; ma che cosa effettivamente fosse detto in quelle lezioni, con quali racconti o ragionamenti ti conducesse a riflettere, ad immaginare o semplicemente a ridere a perdifiato, non era dato ricostruire: ogni tanto poteva riemergere una nozione, un dato, il racconto di un episodio, ma sempre mancavano le parole originarie, la contestualizzazione, i collegamenti – vale a dire, in pratica, proprio ciò che più precisamente rendeva unica ed irripetibile una lezione di filosofia o di storia del nostro professore.

Come tutti quelli che si rammaricavano per non aver saputo trattenere di più, capire meglio, prendere più appunti, anch'io mi ero da tempo rassegnato ad accettare il destino di oblio verso il quale l'insegnamento di Ari Derecin appariva ineluttabilmente diretto. Tanto più, dunque, rimasi sorpreso ed entusiasta quando, qualche tempo fa, i coniugi Gloriana Gaggi e Renato Fabbri mi mostrarono un volume contenente le lezioni di filosofia di due anni scolastici (il 1977-'78 e il 1978-'79), registrate in classe dalla figlia Maria e da loro puntualmente e fedelmente 'sbobinate' e dattiloscritte. Con pochi interventi da parte mia, consistenti sostanzialmente nella parafrasi e nella titolazione, si tratta dello scritto qui presentato.

È un volume che possiede l'inestimabile valore di impedire al nostro ricordo di perdersi inesorabilmente, restituendogli sostanza e vigore, parole ed argomenti. Centododici lezioni di filosofia, che danno la corretta misura dell'enorme spessore di quella fondamentale esperienza formativa e culturale che è stato il nostro incontro con il professor Derecin.

In queste pagine è possibile ritrovare e riscoprire buona parte della ricchezza del suo insegnamento: il profondo livello di conoscenza e di rielaborazione di ognuno degli argomenti trattati, l'immensa bibliografia che sostanzia ogni frase e ogni ragionamento, la capacità di svolgere continui collegamenti con le dimensioni della psicologia, della storia della scienza e della tecnologia, della politica contemporanea, della logica e della matematica, della letteratura e della musica; il tutto combinato a costruire discorsi ferreamente logici, spesso finemente ironici, disposti su numerosi registri: fruibili da inquieti diciassettenni, da generici cultori del sapere, da specialisti di questo o quel settore dello scibile.

Dietro la terminologia rigorosa, le analisi e le sintesi più dettagliate, gli aneddoti e i particolari biografici rinvenuti chissà dove (sempre funzionali alla comprensione profonda delle idee del filosofo in esame) si intravede la figura di un umanista entusiasta, profondo conoscitore ed amante della grandezza e della miseria dell'essere umano; uno studioso e un ricercatore instancabile e poliedrico; un uomo animato dai più profondi ideali di giustizia e di civiltà.

Si tratta di un testo piuttosto completo: le lacune, dovute alla mancata registrazione di questa o quella lezione, sono trascurabili.

I signori Fabbri hanno scelto la linea di attenersi fedelmente alle registrazioni, eliminandone soltanto le interiezioni e le risposte alle domande degli alunni (purtroppo, data la distanza dal registratore, sempre incomprensibili). Le espressioni talvolta elegantemente gergali e dialettali, le

rare ripetizioni, i saltuari riepiloghi (dovuti alle esigenze didattiche), sono stati fedelmente riprodotti. La stessa linea, in sede di revisione generale dell'intero volume, è stata seguita dal sottoscritto: piuttosto che intervenire sulla registrazione, adeguandola ad una forma espressiva più tipicamente scritta, è sembrato opportuno lasciarne intatte tutte le caratteristiche della discorsività orale.

Le parole dubbie e le frasi incerte sono state racchiuse tra parentesi quadre; a volte, quando incomprensibili e non ricostruibili, rappresentate da puntini di sospensione.

Quando la lacuna era più facilmente colmabile, la parola o la frase sono state da me inserite all'interno di due barrette oblique (/.../). Questo stesso simbolo è stato usato, molto di rado, per inserire considerazioni (evidentemente date dal professore, ma mal registrate) ritenute indispensabili per la completezza di una frase o di un ragionamento.

La divisione in lezioni (dalla 1 alla 65), in tutta la prima parte (1977-'78), rispecchia fedelmente quello che è avvenuto durante l'anno scolastico. Invece per quanto riguarda la seconda parte ('78-'79), risultando la stesura originaria dei signori Fabbri ordinata per argomenti e non più per lezioni, la divisione in lezioni è stata da me effettuata in base al senso del testo: è probabile che il programma qui presentato in 47 unità, nella realtà sia stato sviluppato attraverso un numero più alto di lezioni.

Eccezionalmente, quando lo svolgimento del discorso lo esigeva, sono stati effettuati degli spostamenti di lezioni o di parti di lezioni.

La stampa di queste lezioni è stata resa possibile dalla collaborazione e dall'impegno di alcune figure: in primo luogo i signori Gloriana, Renato e Maria Fabbri. Essi seppero intuire la necessità di sottrarre all'oblio tale enorme e ricchissima quantità di sapere; registrarono, riascoltarono e dattiloscrissero centinaia di ore di lezione; e infine, affidandomi l'intera opera, hanno permesso che essa giungesse a tutti coloro che stimarono ed amarono la persona e l'insegnamento di Ari Derecin.

La signora Maria Grazia Derecin ha subito aderito all'iniziativa, scegliendo di far dono del volume agli ex allievi e agli amici di Ari, e collaborando fattivamente all'organizzazione dell'incontro per la presentazione del volume.

La professoressa Pergentina Pedaccini Floris, a lungo collega di Derecin e indimenticabile insegnante di italiano di molti degli alunni di Ari, fin dall'inizio ha sostenuto e incoraggiato l'intero progetto, dispensando preziosi suggerimenti e attivando una serie di fondamentali contatti e sinergie.

Il preside del liceo 'Torquato Tasso', professor Achille Acciavatti, ha gentilmente reso possibile il reperimento dei nominativi degli antichi allievi di Derecin, destinatari di questa pubblicazione; ha inoltre concesso la piena disponibilità dell'aula magna della scuola, in cui svolgere l'incontro commemorativo.

Il Presidente Gianfranco Santese e il Direttivo dell'Associazione 'Amici del Tasso', hanno sostenuto senza riserve l'iniziativa, contribuendo alla sua pubblicità.

Il personale scolastico ha di buon grado e pazientemente offerto il proprio contributo alle ricerche di archivio.

Roma, dicembre 2004
Giuseppe Ferraro

INDICE GENERALE

<u>PREFAZIONE</u>	I
<u>parte I – anno scolastico 1977-‘78</u>	
<u>PENSIERO CRISTIANO MEDIEVALE</u>	1
<u>PATRISTICA</u>	2
1. Contraddizione tra fede e ragione	2
1.1. Soluzioni di Tertulliano e Clemente Alessandrino	2
2. Pensiero cristiano e filosofia greca	6
<u>AGOSTINO</u>	11
1. Cogito agostiniano	11
2. Agostino e il soggettivismo moderno	12
3. Agostino e Pelagio	16
3.1. Predestinazione e grazia divina	16
3.2. Filosofia della storia	16
4. Soggettivismo cristiano e soggettivismo romantico	21
5. Carica eversiva del cristianesimo e ‘compromesso storico’ con l’impero	21
<u>SCOLASTICA</u>	27
1. La logica medievale	27
1.1. Problema degli universali	31
1.1.1. Soluzioni realista, nominalista e concettualista	31
1.2. Logica simbolico-combinatoriale	31
2. Anselmo d’Aosta	36
2.1. Esistenza di Dio: argomento ontologico	36
3. Tommaso d’Aquino	40
3.1. Scienza e religione	40
3.2. Teologia: prove dell’esistenza di Dio	40
3.3. Ontologia: essenza ed esistenza	44
3.4. Gnoseologia: intelletto passivo ed intelletto agente	44
4. Crisi della scolastica	48
4.1. Duns Scoto	48
4.1.1. Teologia di Scoto	48
4.1.2. Teoria dell’ecceità: antitomismo di Scoto	51
4.2. Guglielmo di Occam	56
4.2.1. Principio del rasoio	56
4.2.2. Logica terminologica ed epistemologia moderna	56
<u>PENSIERO RINASCIMENTALE</u>	61
1. Occamismo francese	62
1.1. Giovanni Buridano e la fisica semi-inerziale	62
2. Caratteristiche filosofiche dell’umanesimo	63
2.1. Pico della Mirandola	63
3. Nicolò Cusano	68

3.1. Teoria della <i>coincidentia oppositorum</i>	69
4. Filosofia del rinascimento: caratteristiche generali	72
4.1. Naturalismo italiano	73
4.1.1. Bernardino Telesio	73
5. Scetticismo e psicologismo di Montaigne	77
6. Prodromi della rivoluzione scientifica	78

RIVOLUZIONE SCIENTIFICA ED ETÀ CARTESIANA 80

1. Genesi della rivoluzione scientifica	81
1.1 Galileo Galilei	81
1.2. Rivoluzione copernicana: ragioni del successo	84
2. Principi della fisica di Newton	85
<u>RENÉ DESCARTES (CARTESIO)</u>	89
1. Cartesio e la matematica universale	89
2. Cogito cartesiano	92
3. Regole del metodo	92
4. Prove dell'esistenza di Dio	95
4.1. Dibattito sull'argomento ontologico	95
5. Elementi di modernità nella fisica cartesiana	99
6. Cinematica e biofisica cartesiane	102
7. Relazione fra la <i>res cogitans</i> e la <i>res extensa</i>	106
<u>BLAISE PASCAL</u>	111
1. Pascal: nota introduttiva	111
2. Pascal e l'esistenzialismo	111
3. <i>Esprit de finesse e esprit de géométrie</i>	111
4. Scommessa pascaliana	111
5. Anticartesianismo di Pascal	116
5.1. Astrattezza del pensiero cartesiano	117
6. Estetica cartesiana nella letteratura francese del seicento	118
7. Direzione del pensiero post-cartesiano	118
8. Oblio di Pascal	118

EMPIRISMO 121

1. Caratteristiche generali dell'empirismo inglese	122
2. John Locke	123
2.1. Gnoseologia	123
2.2. Note: pensiero politico di Locke	127
3. George Berkeley. Note	128
4. David Hume	128
4.1. Trattato sulla natura umana	128
4.1.1. Analisi dell'idea di causa	128
4.2. Etica	133

BARUCH SPINOZA 137

1. Caratteri generali della filosofia di Spinoza	138
2. Ontologia	138
3. Gnoseologia	142

4. Antropologia: libertà e asservimento dell'uomo	147
5. Etica	148
5.1. Determinismo e libertà	152
<u>GIAMBATTISTA VICO</u>	156
1. Posizione di Vico nella storia della filosofia	157
2. Gnoseologia vichiana	157
2.1. Verum-factum	157
3. I tre stadi della storia umana	159
4. Religiosità di Vico	159
<u>IMMANUEL KANT</u>	164
1. Cenni biografici ed opere principali	165
2. Significato generale della filosofia di Kant	169
<u>CRITICA DELLA RAGION PURA</u>	177
1. Problema del giudizio	177
2. Estetica trascendentale	179
2.1. Spazio e tempo	179
2.2. Cosa in sé (noumeno) e fenomeno	181
2.3. Filosofia della matematica	181
3. Logica trascendentale	184
3.1. Analitica trascendentale	184
3.1.1. Sistema categoriale	184
3.1.2. Analisi delle categorie	187
3.1.3. Rivoluzione copernicana	187
3.1.4. Io penso e appercezione trascendentale	187
3.1.5. Schematismo trascendentale	192
3.1.6. Immaginazione trascendentale	192
3.2. Dialettica trascendentale	195
3.2.1. Le idee della ragione: scienza e metafisica	195
3.2.2. Non scientificità della metafisica: critica della ragion pura	195
3.2.3. Ruolo e importanza delle tre idee della ragione	195
3.2.4. Paralogismi della psicologia e della teologia razionali	199
3.2.5. Antinomie della cosmologia razionale	199
<u>CRITICA DELLA RAGION PRATICA</u>	205
1. Caratteri generali dell'etica kantiana	205
2. L'imperativo categorico come forma a priori della ragion pratica	205
3. Analitica della ragion pratica	209
3.1. Elementi della psicologia kantiana	209
4. Dialettica della ragion pratica	213
4.1. Postulati metafisici della ragion pratica	213
5. Etica kantiana ed etiche comparate	215
<u>CRITICA DEL GIUDIZIO</u>	224
1. Significato generale dell'estetica kantiana	224
2. Analisi del Giudizio riflettente estetico (estetica kantiana)	228
3. Analisi del Giudizio riflettente teleologico (filosofia della biologia)	231
<u>FILOSOFIA DELLA STORIA</u>	236
<u>POSIZIONE POLITICA DI KANT</u>	236

parte II –anno scolastico 1978-'79

<u>IDEALISMO TEDESCO</u>	241
1. Situazione culturale della Germania a cavallo dei secoli XVIII e XIX	242
<u>JOHANN G.FICHTE</u>	247
1. Passaggio dal criticismo all'idealismo	247
2. La dottrina della scienza	250
3. Monismo del sistema fichtiano	252
3.1. Costruttivismo storicista	252
4. Religiosità (immanente) dell'idealismo tedesco	258
5. Politica	262
5.1. Nazionalismo fichtiano	262
5.2. Teoria dello Stato	262
<u>FRIEDRICH W. SCHELLING</u>	267
1. Caratteri della filosofia schellinghiana	267
<u>GEORG W.F. HEGEL</u>	275
1. Considerazioni generali	275
2. Cenni biografici	275
3. Problematica centrale della riflessione del giovane Hegel	275
4. Programma hegeliano	279
5. Logica del discorso e logica della realtà vivente	286
5.1. Filosofia della storia	289
5.2. Dialettica hegeliana	289
5.3. Ruolo della filosofia	289
6. Logica	298
6.1. Introduzione	298
6.2. Tripartizioni fondamentali della logica	302
6.2.1. Essere/essenza/concetto	308
7. Eudemonismo hegeliano nella storia del pensiero occidentale	317
8. Filosofia della natura	321
9. Filosofia dello spirito	325
9.1. Caratteri generali	325
9.2. Spirito soggettivo	328
9.3. Spirito oggettivo	330
9.3.1. Teoria dello Stato	330
9.3.2. Filosofia della storia	330
9.4. Spirito assoluto	338
9.4.1. Estetica	338
9.4.2. Filosofia della religione	338
9.4.3. Destra e sinistra hegeliane	338
<u>SÖREN KIERKEGAARD</u>	344
1. Antihegelismo di Kierkegaard e protoesistenzialismo	345
1.1. Vita estetica, vita etica, vita religiosa	345
1.1.1. Filosofia della religione	345
<u>LUDWIG FEUERBACH</u>	351

1. Teologia come antropologia	352
<u>KARL MARX</u>	357
1. Critiche e debiti nei confronti di Hegel e di Feuerbach	358
1.1. Il materialismo storico	358
2. Concetti di struttura e sovrastruttura	362
2.1. Concetto di ideologia	362
3. Concetto di alienazione	367
- Caratteri generali del marxismo (riformulazione)	370
- Rapporto Marx/Hegel (riformulazione)	370
- Nesso struttura/suprastruttura (riformulazione)	370
4. Il Capitale	377
4.1. Valore di scambio e forza-lavoro	377
4.2. Concetto di plusvalore	377
<u>POSITIVISMO</u>	383
1. Aspetti generali del positivismo	384
2. Auguste Comte	385
2.1. Note biografiche	385
2.2. Programma comtiano	385
2.3. Opere	385
2.4. Epoche organiche ed epoche critiche	387
2.5. La legge dei tre stadi	387
2.6. Nascita della sociologia	387
2.7 Religione positiva	387
2.8. Classificazione delle scienze	393
2.9. Errori di Comte	393
3. Positivismo inglese	397
3.1. Retroterra e caratteri generali	397
4. Charles Darwin	399
4.1. Teoria dell'evoluzione	399
4.1.1. Evoluzionismo filosofico	399
5. Conseguenze filosofiche del darwinismo	402
6. Herbert Spencer	402
<u>FRIEDRICH NIETZSCHE</u>	408
1. Crisi e tentativi di superamento del darwinismo	409
2. Origine della riflessione nietzscheana	409
3. Spirito dionisiaco e spirito apollineo	412
4 Vicende biografiche	412
5. Il superuomo	416
5.1. Teoria dell'eterno ritorno	416
5.2. Volontà di potenza	416
6. Nichilismo nietzscheano	416
7. Interpretazioni di Nietzsche	421
8 Morale degli schiavi e morale dei signori	421
9. Nietzsche e il nazionalismo tedesco	421

<u>NOVECENTO</u>	429
1. Henri Bergson	430
1.1. Significato e caratteri generali della filosofia bergsoniana	430
1.2. Analisi della temporalità	433
1.3. Gnoseologia	433
1.4. Posizione e ruolo della filosofia	433
1.5. Spiritualismo e antipositivismo	440
1.6. Etica e religione	440
2. Benedetto Croce	445
2.1. Significato e caratteri generali della filosofia crociana	445
2.2. Estetica	445
2.3. Idealismo crociano	452
2.4. Concezione della storia	452
2.5. Pensiero politico	452
3. Jean Paul Sartre	458
3.1. Esistenzialismo ateo	458
3.1.1. L'essere e il nulla	458
3.2. Caratteri dell'impegno politico di Sartre	463
3.2.1. Critica di Ari Dercin al marxismo sartriano	463
4. Ernst Mach	469
4.1. Empiriocriticismo	469
 <u>INDICE ANALITICO</u>	 475

Pensiero cristiano **medievale**

Patristica

Agostino d'Ippona

Scolastica

Tommaso d'Aquino

PATRISTICA

Lezione 1

1. CONTRADDIZIONE TRA FEDE E RAGIONE

1.1. Soluzioni di Tertulliano e Clemente alessandrino

Circa le strutture fondamentali del pensiero cristiano, filosoficamente, c'è un'unica posizione fondamentale dopo quella, che abbiamo già visto, sulla *storia*, la *grazia* e la *persona*: è il primato della morale, che, in qualche modo, significa il primato della prassi.

Il pensiero cristiano si trova di fronte a quella che apparentemente è una grossa contraddizione: dovere essere una filosofia – ed una filosofia è sempre, in quanto tale, una complessa teoria del concetto –, mentre d'altra parte, se si legge il testo sacro, base e fulcro del cristianesimo (i Vangeli), noi, in essi, vediamo una netta svalutazione del pensiero concettuale rispetto all'impegno ed alla attività morale.

Pensiero
concettuale e
parola di Dio

Se si leggono i Vangeli non ci si trova ovviamente di fronte ad un discorso filosofico, ad un discorso cioè elaborato sotto forma di catena di concetti; ci si trova di fronte ad un discorso estremamente bello ma che si esprime sotto forma analogica, sotto forma illogica, sul tipo, celebre e caratteristico del Nuovo Testamento, della parabola evangelica. E la parabola è un discorso ovviamente diverso dal discorso concettuale.

Ancora più importante è il fatto che, sostanzialmente, nel Nuovo Testamento, tutto quello che è “sapere”, è nettamente subordinato a quello che Kant, diciotto secoli dopo, chiamerà la “volontà buona”, cioè la retta intenzione dell'animo umano. Non sono i sapienti, né coloro che sono più valenti intellettualmente, coloro che entreranno nel regno dei cieli, ma i più buoni. Il testo chiave, costituito dal *discorso della montagna*, porta addirittura a pensare che in esso vi sia la negazione della possibilità stessa di una filosofia cristiana. Esso, come è noto, dice “... beati i poveri di spirito, ma puri di cuore, perché vedranno Dio...”. Ora, chiaramente, una filosofia fatta dai poveri di spirito assumerebbe forme assai curiose! In questo senso il cristianesimo si porrebbe in una posizione di assoluta negazione della mentalità concettuale greca, in una totale svalutazione dell'attività speculativa a favore della pura volontà morale che si esplica nell'azione.

La svalutazione del concetto e dell'attività intellettuale a favore della pura attività morale, che si esplica nell'azione attraverso le opere buone, è chiaramente espressa da quell'atteggiamento di amore e carità che viene fuori dal discorso “...dar da mangiare agli affamati, dar da bere agli assetati...”. In questo modo sembra che ogni possibilità di filosofia cristiana si risolva in una colossale impossibilità perché, se la visione di Dio è riservata agli uomini buoni, la filosofia si sfascia.

Questo era un gravissimo problema per la filosofia cristiana ed essa sarebbe tecnicamente impossibile se non assumesse i moduli concettuali della filosofia greca del tempo, la logica di Aristotele, le categorie del grande pensiero greco. Ma come mettere insieme queste due cose: la necessità di pensare tecnicamente in modo greco e l'attacco distruttivo del discorso della montagna a qualsiasi valore salvifico di quello che è questa esperienza culturale? Qui la filosofia cristiana realizza il suo grande successo storico dando luogo ad un nuovo modo di pensare, con l'introduzione del concetto capitale del primato della prassi, dell'azione.

Primato
dell'azione

Ciò significa che la filosofia cristiana sostiene che effettivamente, come dice la parola rivelata, base assoluta intangibile ed incontestabile, il valore fondamentale del

pensiero non è più l'aspetto logico, cioè il concetto - come avveniva nel mondo greco -, ma è la volontà morale. Il centro della filosofia non sarà più, dunque, il pensare, ma l'agire; il suo fulcro non saranno più la logica o la cosmologia - come era avvenuto nella filosofia greca, dai presocratici ad Aristotele - ma sarà la morale, l'etica.

In questo modo si realizza filosoficamente il significato del *discorso della montagna*: tradotto in termini filosofici, il "beati i poveri di spirito" significa beati coloro che non capiranno mai né la logica né la fisica e il "puri di cuore" significa coloro che *capiscono*, nel senso più profondo, perché vivono il messaggio morale del Vangelo. Anche se essi non capiscono niente di fisica e di logica, paradossalmente capiscono fino in fondo, vivendola, l'etica cristiana che realizzano nella prassi.

La traduzione filosofica di questo fatto è che il centro di tutto diventa la morale, una morale che si esplica non tanto nel pensiero quanto nei fatti. È il primato dell'azione e, dato che in greco azione è prassi, il primato della prassi. Questo è alla base del nuovo corso della filosofia. Quando si legge, per esempio, in alcuni testi di filosofia, che la filosofia moderna si differenzia dall'antica perché quella è la filosofia dell'oggetto, dell'ente, mentre la moderna è la filosofia dell'esperienza e dell'atto, bisogna sempre ricordare che questo rovesciamento, anche se in senso pieno è stato effettuato da Kant nel 1781, di fatto è implicito nell'atteggiamento della filosofia cristiana anche se non pienamente esplicitato in essa.

Dunque i tre primati che il pensiero cristiano-medievale sostituisce radicalmente a quelli della filosofia greca sono:

1) il primato della storia rispetto alla natura; la filosofia cristiana è molto più interessata alla storia che alla natura;

2) il primato della *persona* rispetto alla *polis*; nella mentalità greca non c'era la persona, c'era il cittadino; nella mentalità cristiana il cittadino è secondario rispetto alla persona, perché il rapporto uomo-Dio è un rapporto *persona finita/persona infinita* e non è mediato dalla polis ma dalla Chiesa. C'è una svalutazione implicita dello Stato: per il cristiano lo Stato è qualcosa che c'è ma non ha rilevanza metafisica; Dio non bada allo Stato;

3) il primato della prassi rispetto al concetto. La filosofia cristiana, proprio perché deve assumere come dato fondante la parabola evangelica del discorso della montagna - parola di Dio -, diventa necessariamente una filosofia della morale e della prassi.

Ne viene di conseguenza che la filosofia cristiana tenderà a trascurare le scienze della natura; questo fatto spiega chiaramente perché il Medioevo non vedrà sviluppo scientifico. Ha anche scalzato dal centro della riflessione la statualità ed il concetto. Questo è l'atteggiamento cristiano.

Questo è il paradigma ideale del pensiero cristiano, quello che dovrebbe essere una filosofia puramente e veramente cristiana. Come è noto, nella storia umana concreta i modelli puri non si realizzano mai e nella realtà i filosofi cristiani annacquano molto questo modello. E lo fanno per l'ovvia ragione che essi, proprio in quanto filosofi, sono sotto l'influsso schiacciante, per così dire, del pensiero greco.

Bisogna dire che i filosofi cristiani, almeno dal terzo secolo d.C. fino ad ora, hanno presentato una specie di mentalità schizofrenica: da una parte c'è in loro questa profonda intenzione cristiana, dall'altra c'è il peso di tutta una tradizione filosofica alla quale essi sono professionalmente legati. In altre parole, giustamente, il maggiore storico francese della filosofia cristiana, ha detto, in termini simbolici, che la filosofia cristiana ha il cuore evangelico e la testa integralmente greca. L'ovvia ragione è nel fatto che il cristianesimo non offre strumenti tecnici originali; dà come impostazione generale quella che abbiamo visto (storicità, grazia, personalità e morale); ma gli strumenti tecnici che usa (la logica, il concetto) sono quelli elaborati da Aristotele.

Specificità del pensiero cristiano medievale

Presenza ineliminabile del pensiero greco

Questo fatto è espresso simbolicamente in un famosissimo testo di S. Gerolamo, uno dei grandi saggi cristiani, il traduttore in latino della Bibbia (la chiesa cattolica usa come edizione *standard* di questa opera appunto la *Vulgata* di S. Gerolamo); racconta un suo sogno in cui egli era preso e malmenato dai diavoli che, alle sue proteste, gli replicavano che egli non era cristiano, ma ciceroniano. Questo perché egli aveva utilizzato il latino di Cicerone, la lingua latina classica. Questa è una magnifica espressione di questa scissione: siamo davanti ad una personalità che, quando fa tecnicamente delle cose, le fa ovviamente secondo il modulo pagano (tra l'altro perché non ne ha a disposizione un altro: non esisteva un *latino cristiano*), ma quando pensa, lo fa secondo le categorie della sua religione. Allora i diavoli lo tormentano perché egli dice di essere cristiano, ma di fatto non è altro che un aristotelico-ciceroniano.

**Un sogno di
San Gerolamo**

Questo è il dramma del filosofo cristiano: dover vivere una doppia vita; ma vivere una doppia vita è faticoso. In ogni momento nel pensiero c'è un dissidio irriducibile: si pensa nello stesso tempo cristianamente e paganamente.

La filosofia cristiana - è stato detto - è un cocktail; il cocktail si differenzia per la maggiore o minore proporzione degli ingredienti; i diversi filosofi della filosofia cristiana classica si differenziano per la mistura di questi due aspetti.

Vediamo i due estremi.

Un estremo sarà il rifiuto totale della filosofia, considerata come demoniaco strumento del paganesimo e tipica espressione del satanico modo di porsi dell'intellettuale che si separa dai suoi fratelli in Cristo. Cioè, secondo gli estremisti antifilosofici cristiani, il filosofo, per definizione, è il satanico, in quanto fratello che si separa dagli altri dicendo "voi non capite ed io capisco, voi non sapete ed io so", realizzando così il massimo dell'orgoglio. Come è noto, il demonio, che era il più brillante degli angeli, rovinò per orgoglio. Ecco che i filosofi erano considerati immagine di Satana; la sola soluzione per il vero cristiano è quella di bruciare tutti i libri di filosofia, rinunciare al concetto ed alla logica, immergersi nella preghiera e nell'azione comune con i fratelli. Solo pregare e niente pensare.

**Totale rifiuto
del pensiero
logico:
Tertulliano**

L'esponente massimo di questa corrente è il geniale e scatenato Tertulliano, il più brillante degli apologeti del cristianesimo, il quale era stato appunto un brillantissimo retore e filosofo di Cartagine; toccato dalla fede, aveva rinunciato non solo alla vecchia religione ma a tutto il precedente suo mondo culturale e aveva appunto deciso che non era possibile alcuna mediazione: o si era con Cristo o con Aristotele. Ovviamente con Aristotele si va all'inferno, mentre chi salva è solo il verbo di Cristo. Per cui, morte alla cultura e riduzione del cosiddetto pensiero cristiano al suo contenuto di fede e di impegno morale. Questo è Tertulliano; sia pure con sfumature diverse, un sacco di gente lo ha seguito.

All'altro estremo, opposto a Tertulliano, c'è il primo fondatore tecnico della filosofia cristiana nel senso tecnico: S. Clemente d'Alessandria, fondatore della grande scuola filosofica cristiana alessandrina, che praticamente, con il suo grandissimo allievo Origene, ha creato la filosofia cristiana.

**Compromesso
di Clemente
Alessandrino**

Clemente, prima di essere cristiano, era un pensatore greco; toccato dalla fede, era diventato vescovo di Alessandria. Contrariamente a Tertulliano, Clemente era moderato come temperamento. Tra loro c'era proprio la differenza che esiste tra l'estremista ed il moderato temperamentale.

Clemente trovava folle l'idea che diventare cristiani significasse rinunciare a tutta la grande cultura classica. Diceva, come fanno sempre i moderati anche in politica, che bisognava temperare, reinterpretare e cristianizzare l'elemento positivo della cultura classica. Questo è un tipico atteggiamento moderato.

Clemente diceva che la filosofia greca non è strumento del demonio; è soltanto la religione greca, con i suoi dei falsi e bugiardi, ad esserlo. Ovviamente, nel campo

religioso, tutto quello che parla di paganesimo deve essere stroncato. Devono certo regnare la fede ed il Vangelo; ma per il resto non tutto è opera del demonio; la cultura è opera della ragione naturale umana, della cosiddetta *ratio naturalis*, cioè della ragione umana non illuminata dalla fede. La ragione naturale si contrappone alla ragione illuminata dalla rivelazione.

Perché, dice S. Clemente, noi dobbiamo accettare la ragione naturale? Qui egli batte Tertulliano. Afferma, infatti, che la ragione naturale è stata chiaramente creata da Dio. Adamo era dotato di una mente che non gli era stata data dal demonio, ma da Dio, in quanto il testo rivelato, nella genesi, dice che l'uomo è fatto ad immagine e somiglianza del Creatore, certo in forma depotenziata, ma sicuramente in forma analogica. Posto questo, Clemente diceva che Tertulliano era tanto furioso da non capire lo stesso testo rivelato.

Certamente la religione pagana è opera del demonio, ma tutto il resto è opera di una ragione naturale che Dio per sua grazia ha regalato all'uomo. Ne deriva che, quando l'uomo utilizza correttamente questa *ratio naturalis*, giunge a risultati validi, anche se ovviamente - attenzione che qui c'è una precisazione fondamentale - *non servono per niente all'economia della salvezza*. Si tratta, come è evidente, di una posizione un po' contorta, come del resto sono generalmente tutte le posizioni moderate.

Salvezza e
ragione
naturale

Clemente non dice "se tu utilizzi bene la logica ed i concetti aristotelici, certamente andrai in Paradiso", perché in Paradiso ci si va solo con la fede e con la carità. Nell'economia della salvezza il concetto non serve a niente; sono la fede e la carità (si ricordi l'epistola di S. Paolo sulla carità) che mandano in Paradiso. Clemente, allora, crea una specie di equazione. Per quanto riguarda l'economia della salvezza, non c'è bisogno di sapere concettuale, non c'è bisogno del pensiero greco; per salvarsi l'anima c'è solo bisogno della fede in Cristo redentore e dell'amore per i fratelli. Qui Tertulliano ha perfettamente ragione: non ci si salva con la filosofia, ci si salva con le opere di amore (questa è poi la formula del dogma cattolico tridentino: *fide operibusque*). Invece, per quanto riguarda il capire le cose, come ragionare, come funziona questa macchina del mondo, allora si deve utilizzare la ragione naturale e possiamo essere sicuri, in questo, di non sbagliare perché la ragione naturale è creazione divina. Inoltre, possiamo essere sicuri di potere seguire Aristotele e gli altri filosofi perché essi hanno fruito in massimo grado della *ratio naturalis*.

In questo modo il cristiano ha superato in pieno l'iniziale scissione e nello stesso tempo entra in possesso di un immenso patrimonio culturale.

Quando i tertulliani lessero queste cose di Clemente, dissero che Clemente era più demoniaco, più mostruoso e più pagano dei pagani. Gli estremisti odiano i moderati fino al parossismo. Però bisogna dire che inevitabilmente le correnti moderate vincono sempre perché tendenzialmente l'umanità, dopo il momento dell'attacco, tende a ripiegare su posizioni di centro.

La vittoria degli alessandrini fu quasi automatica per l'ovvia ragione che l'adesione massiccia al cristianesimo della classe intellettuale greca, o meglio ellenizzata, era *conditio sine qua non* della egemonia culturale cristiana. Il cristianesimo si trovava di fronte a questo problema storico: o rimanere una religione di masse analfabete (era quello che dicevano gli avversari quando affermavano che il dio dei cristiani era il dio degli schiavi e dei gladiatori, cioè della plebaglia) o diventare religione anche culturalmente egemone, cioè captare il grande strato, potentissimo socialmente, degli intellettuali. La scelta era ovvia. Ma se il cristianesimo voleva ottenere l'adesione degli intellettuali illuminati doveva fare una mediazione con il grande pensiero greco. Clemente ed Origene ebbero la genialità di creare la struttura concettuale di questa mediazione, di creare il partito culturale cristiano. In questo campo

Successo della
soluzione
alessandrina

i tertulliani erano bloccati; al massimo erano in grado di trascinare qualche isolato elemento esaltato, non certo trascinare in blocco l'intellettualità.

A partire dalla metà del IV secolo la filosofia cristiana rigettò l'estremismo culturale della scuola di Tertulliano ed aderì in pieno alla filosofia di S. Clemente, il quale addirittura realizzò un incredibile successo tanto che Tertulliano finì per essere considerato un eretico mentre S. Clemente fu considerato l'ortodosso e finì per essere acclamato santo. I moderati trionfanti imposero la loro linea ed emarginarono i tertulliani.

La storia della filosofia moderata cristiana, rappresentata dal grande asse Clemente-Origene era iscritta nella struttura sociologica della cultura cristiana e tuttavia necessariamente portò all'emarginazione di quella che in fondo era la vera religione cristiana. Perché non c'è dubbio che gli apostoli avrebbero ragionato come Tertulliano, per l'ovvia ragione che essi non sapevano nulla di Aristotele. I pescatori di Galilea avrebbero certamente scelto la mentalità di Tertulliano perché non capivano nemmeno di cosa parlasse Clemente.

Si arrivò dunque al trionfo della linea di Clemente e alla creazione dell'embrione della nuova filosofia cristiana, che comprende due elementi fondamentali: l'adesione totale alla fede cristiana e il primato della morale.

Non ci si salva per concetti, per cui certamente il cristiano può benissimo fare a meno di ogni filosofia ai fini della salvezza; questo è un fatto di importanza capitale, che va ribadito. Si pensi a Platone, per il quale chi faceva a meno della filosofia era un bruto, un animale. Per Clemente chi non sa di filosofia, ma ha fede ed amore, finisce vicino a Cristo in Paradiso. Questo è un fatto fondamentale della nuova cultura del cristianesimo. Ma, posto questo, immediatamente si scatena tutto il recupero della gloriosa cultura greca; vale a dire che per il resto tutto continua come prima. E si fa logica e fisica e cosmologia ed estetica proprio come la faceva Aristotele. In questo modo l'intellettuale greco si salvava l'anima senza necessità di rotture traumatiche col suo retroterra culturale.

In questo modo viene risolta la grande crisi, cioè lo scontro frontale tra la romantica teoria dell'amore cristiano senza filosofia del concetto e la vecchia filosofia del concetto che rischiava, letteralmente, di zompare in aria del tutto. Si risolve col trionfo della mediazione che dominerà, da allora, il pensiero cristiano da Clemente a Jacques Maritain. L'ultima opera di Maritain è quasi la trasposizione modernizzata di questa impostazione: la filosofia cristiana è nello stesso tempo una pura teoria dell'amore ed una formidabile teoria del concetto.

Il povero Tertulliano è emarginato. Questa è una storia appassionante; per chi si occupa di politica, è anche una storia terrificante perché profondamente simbolica. Finisce sempre così: i moderati prendono in mano la situazione.

Lezione 2

2. PENSIERO CRISTIANO E FILOSOFIA GRECA

Origene è importantissimo nella storia del pensiero teologico cristiano perché a lui si deve la creazione del metodo della cosiddetta *interpretazione allegorica*. Infatti, egli si trovava di fronte al problema di come interpretare i sacri testi, i quali a volte hanno dei contenuti piuttosto strani: nel Vecchio Testamento c'è, per esempio, un poema d'amore "Il Cantico dei Cantici". Sembra strano che nel testo sacro si trovi un'opera di questo genere, che ovviamente non si può toccare in modo critico. Bisogna perciò interpretarlo; l'interpretazione, secondo Origene, deve avvenire attribuendo alle figure ed al senso del testo un significato allegorico e simbolico. Per esempio, il Cantico

Origene e
l'interpreta-
zione
allegorica dei
testi sacri

dei Cantici, che, come ogni poema d'amore, parla dell'amore di un uomo e di una donna, in realtà sarebbe la rappresentazione simbolica del rapporto tra Cristo e la Chiesa. Così il senso ne esce completamente reinterpretato.

In questo metodo esistono però delle difficoltà: nel caso, appunto, del metodo allegorico simbolico chiunque può far dire qualunque cosa al testo sacro. In ogni caso Origene ha creato un metodo di analisi che porta a differenziare il senso letterale dal senso spirituale, allegorico, simbolico, che è il significato religioso profondo del testo. In questo modo prolifererà, a partire da Origene e per tutto il Medio Evo, un gigantesco sforzo di interpretazione simbolica dei testi sacri, tanto più che la Bibbia, ed il Vecchio Testamento in specie, è piena di storie che si prestano molto bene a questo tipo di operazione.

L'esegetica origeniana del testo sacro, dal punto di vista della teologia, diventerà uno dei fulcri di tutto il successivo millennio. In questo modo si è praticamente sistemata la questione della filosofia cristiana perché, anche se nella Bibbia non c'è filosofia in senso stretto, la si può sempre ritrovare in senso allegorico-simbolico. D'altra parte Clemente e gli altri alessandrini hanno realizzato la sintesi tra la filosofia greca ed il cristianesimo, che è stata poi potenziata nella famosa teoria della connessione tra la verità della ragione naturale come *preambula fidei* e la verità della religione rivelata come *completamento*.

Ragione
naturale e
rivelazione

In altre parole, la ragione naturale non illuminata dalla grazia, abbandonata a se stessa, ma, comunque sia, di origine divina, il cosiddetto lume naturale, permette all'uomo di arrivare ad alcune verità iniziali della religione, i cosiddetti *preambula fidei*, l'anticamera della fede. Questi *preambula fidei* sono l'annuncio che c'è un dio che è assolutamente spirituale, infinito, creatore; per sapere poi che questo dio, infinito, assoluto e creatore, è anche donatore di grazia e salvatore, è necessaria la rivelazione cristiana.

In questo modo non c'è più opposizione e frattura tra la ragione e la fede, come sostenevano i tertulliani, ma c'è una specie di continuità. La ragione di tipo greco, razionale, naturale, permette di arrivare ad alcune verità della religione, l'esistenza, l'unicità, l'assolutezza di Dio. Che poi questo dio sia grazia salvatrice, soprattutto per la mediazione del sangue di Cristo ecc., a questo fatto la ragione non arriverebbe mai; è necessario per questo che ci sia la rivelazione divina.

Non esiste dunque più contrapposizione, ma una continuità di sequenze: la ragione naturale porta al concetto di dio, la rivelazione sopraggiunge e completa l'opera della ragione naturale potenziandola e sollevandola al di sopra di se stessa rivelando la pienezza della realtà divina. In questo modo la filosofia alessandrina ha dato l'impostazione che poi dominerà praticamente per quindici secoli. Non si tratta più di rigettare la filosofia greca perché essa costituisce l'anticamera della fede; attraverso Platone ed Aristotele, infatti, si arriva ai concetti che abbiamo visto; sopraggiungono poi, per la salvezza, la rivelazione e l'amore. L'apporto greco non dà nulla per l'economia della salvezza, perché non dice niente su Dio Salvatore; il dio di Aristotele non è un dio salvatore. Questo è un fatto importante perché il dio cristiano è per definizione il Dio Redentore, mentre il dio di Aristotele è esterno ed indifferente alla realtà umana. Qui la Grecia muore e bisogna che il pensiero greco muoia perché il verbo cristiano viva. Non c'è contrapposizione, ma un processo in cui si passa da un piano all'altro senza meccanismi di eliminazione. In questo modo si crea la filosofia del cristianesimo medioevale.

Se si prende S. Tommaso, mille anni dopo Clemente, si vede proprio la pienezza raffinata, elaborata in modo definitivo, di questa impostazione. Ci sono cinque vie che portano a Dio (le cinque vie di S. Tommaso per la dimostrazione dell'esistenza di Dio); ma qui si tratta di ragione naturale, di una *demonstratio* e una *ratio naturalis*; ci si trova

di fronte alla sillogistica di Aristotele. S. Tommaso sarà uno dei più grandi studiosi ed interpreti dell'aristotelismo. Però la *ratio naturalis* mi dà solo il concetto di Dio, non mi dà il Dio vivente. Il dio di Platone e di Aristotele è un dio concettuale, non è il Dio vivente, il Dio donatore di grazia, il Dio che elimina il peccato. È un dio inerte, mentre il dio dei cristiani è per definizione il Dio vivente e tanto più vivente in quanto Dio incarnato. Su tutto questo, la *ratio naturalis* non può fare niente; anzi tutto questo è per lei, come diceva S. Paolo, pura follia. Deve dunque sopraggiungere la rivelazione e la grazia di Dio.

In questo modo si potrà essere cristiani senza rinunciare a tutto l'enorme patrimonio della cultura greca; e si potrà essere greci senza per questo mollare in nulla sull'aspetto centrale del cristianesimo, sul fatto cioè che è solo la fede a salvare e non la capacità intellettuale. Rimane perfettamente vero che un ignorante credente può essere salvato e il più grande dei filosofi può essere dannato. Non ci saranno d'ora in poi più problemi in questo senso.

Ma da qui in poi il problema consisterà nel definire a quale filosofia greca agganciare il pensiero cristiano. È facile, infatti, arrivare alla ragione naturale, ma la ragione naturale ha fatto approdare a risultati assai diversi tra loro; da Democrito ad Epicuro da una parte, agli stoici, a Platone ad Aristotele dall'altra.

Pensiero
cristiano e
filosofia greca

Ovviamente ci sono immediatamente delle esclusioni. Nessuno, infatti, potrebbe pensare di legare la filosofia cristiana al materialismo democriteo ed epicureo perché, per definizione, l'atomismo è una teoria non creazionista che afferma l'esistenza infinita degli atomi; è una teoria antiprovidenziale perché sostiene che nel mondo non c'è nessuna finalità, ma c'è solo l'aggregarsi ed il disaggregarsi a caso degli atomi infiniti. È chiaro che una simile filosofia che fonda il materialismo moderno, è inconcepibile nel quadro della ricerca di un sostegno filosofico della fede cristiana. Per questa ragione il cristianesimo filosofico condurrà una lotta a morte contro il materialismo democriteo-epicureo. Dante stesso individua le due radici fondamentali dello scontro ineluttabile: la filosofia materialistica nega la finalità della provvidenza e l'immortalità dello spirito.

Restano le altre filosofie. Ma anche gli stoici vengono rapidamente liquidati. È vero, infatti, che la filosofia pratica dello stoicismo si adatterebbe molto bene alla filosofia cristiana ed in modo particolare alla teoria della *tensione eroica*. Il cristiano è un combattente della fede. Molti cristiani hanno avuto inizialmente simpatie per lo stoicismo; siamo in un periodo di persecuzioni e la lettura degli stoici assumeva un particolare significato. Però c'è il fatto fondamentale che la filosofia generale dello stoicismo è anch'essa un materialismo, per cui lo stoico, come l'epicureo, seppure in modo diverso, è in contrasto ineliminabile con la filosofia cristiana. D'altra parte anche la stessa filosofia pratica dello stoicismo si oppone al cristianesimo nel suo fulcro più profondo. Essa è, infatti, una teoria aristocratica del sapiente mentre il cristianesimo è una teoria comunitaria dei credenti e non dei sapienti. Il saggio stoico si salva separandosi dagli imbecilli animali ed ha un profondo disprezzo per la massa. Invece, il cristiano si salva solo nell'amore disperato per il fratello, nella comunità dei credenti. C'è una differenza non solo concettuale, ma di verità profonda. Lo stoicismo viene scartato per questa ragione; non ci può essere mediazione tra il comunitarismo dell'*agapè* cristiana e l'aristocraticismo della saggezza stoica.

Non rimangono, dunque, che Platone ed Aristotele. La filosofia cristiana per i prossimi quindici secoli sarà un alternarsi di filosofi cristiano-platonici e di filosofi dell'aristotelismo cristiano. La lotta praticamente si concluderà alla fine del XII secolo con S. Tommaso e la sua *Summa teologica*, che sancirà la definitiva vittoria dell'aristotelismo cristiano. La filosofia ufficiale della Chiesa, quella che si insegna nei seminari, è ancora oggi il tomismo.

Cristianesimo
platonico e
cristianesimo
aristotelico

Comunque l'alternanza tra i due punti vista, platonico e aristotelico, scandisce la storia della filosofia medioevale. Questa scansione presenta però due grandi periodi.

Un primo periodo, che vede la vittoria del platonismo cristiano, va da S. Agostino fino a tutto il XII secolo. Questo trionfo si spiega intanto con una ragione di fatto: mentre Platone era assai conosciuto in quel periodo perché i suoi testi si erano conservati, i testi di Aristotele erano andati dispersi. Platone per così dire giocava in casa, mentre di Aristotele restava solo un vago ricordo. Solo a partire dal XII secolo la grande tradizione culturale araba fa tornare in occidente i testi aristotelici. Infatti l'occidente non ha recuperato Aristotele per via diretta, ma attraverso un circuito indiretto: Aristotele, tradotto in arabo e commentato dai grandi commentatori arabi, torna a Palermo, nella locale famosa università, dove viene tradotto in latino dagli studiosi cristiani. Aristotele in questo modo ritorna, modernizzato, glossato, approfondito ed aggiornato da un enorme lavoro arabo.

D'altra parte, mentre fino al XII secolo l'occidente cristiano si è disinteressato di scienze (il platonismo era dunque la filosofia ideale in questo senso), a partire da questo secolo, con la grande scuola francese di Chartres, ricomincia lo studio della filosofia della natura, cioè la filosofia della scienza: immediatamente ci si accorge che Platone non basta più. È Aristotele il filosofo della natura. E' anche per questo che c'è il ritorno di Aristotele con i successivi apporti arabi. I problemi scientifici di cui è gravido l'occidente portano alla ribalta Aristotele che spazza via Platone. Il suggello sarà poi la gigantesca opera di S. Tommaso.

Quale è il punto di forza del platonismo cristiano? È il fatto che il platonismo è una teoria dell'anima. Si pensi al *Fedone*, alla sua teoria dell'immortalità dell'anima; non a caso i cristiani hanno considerato il *Fedone* quasi un testo cristiano, cristiano senza Cristo. Tutta la teoria cristiana dell'interiorità diventa platoneggiante, tende automaticamente a diventare platonica innestandosi su una corrente profonda di spiritualismo all'insegna di Platone.

Per quanto riguarda, invece, l'esteriorità, il mondo, la filosofia cristiana diventerà automaticamente aristotelica, per una ragione profonda e semplice. Il platonismo tende a dire che la realtà esterna è solo apparenza, ma per il cristianesimo questa è una assurdità perché la realtà del mondo è reale; è stata, infatti, creata e posta da dio. "Et deus dixit *fiat lux* et lux facta est", altro che ombra ed apparenza. Si tratta di una realtà corposa ed ineliminabile.

Si può quindi dire che il cristianesimo filosoficamente è, nello stesso tempo, spiritualistico, teoria dell'anima, ma anche violentemente realista e soprattutto antidealistico. È antidealistico perché nega appunto che la realtà esterna sia rappresentazione, apparenza.

In questo senso certamente tra cristianesimo e platonismo c'è una frattura: al cristiano Platone piace nella misura in cui egli è spiritualista; ma quando Platone dice che il mondo è apparenza umbratile, il cristiano nega che questo sia vero perché il mondo è creazione divina. Per questo aspetto, invece, si vede bene che il cristianesimo ben si collega con Aristotele, perché quest'ultimo afferma che il mondo è sostanzialità, sostanza reale, non ombra.

Nella filosofia cristiana, quando si parla di *anima* rimarrà però sempre l'elemento platonico; ma quando si parla di *mondo*, se ne dovrà per forza parlare in termini aristotelici. Questo spiega perché non ci sono mai stati un puro platonismo cristiano o un puro aristotelismo cristiano. Nella realtà c'è un cocktail di entrambe le cose in cui in un primo momento ha prevalso l'elemento platonico ed in un secondo momento quello aristotelico.

C'è anche da dire che la filosofia cristiana non può essere perfettamente aristotelica perché in Aristotele sono presenti due blocchi molto forti che essa non può

accettare. Innanzitutto in Aristotele c'è l'eternità del mondo che ovviamente contraddice il cristianesimo della Genesi; Aristotele ha sempre affermato che il mondo come sostanza è eterno. D'altra parte anche la teoria aristotelica dell'anima è inaccettabile per il cristiano perché Aristotele ha negato l'immortalità dell'anima individuale ed ha sostenuto l'immortalità dell'intelletto puro, non quella dell'anima individuale, anche se in proposito il testo aristotelico non è molto chiaro.

Il filosofo cristiano potrà dunque essere prevalentemente platonico o aristotelico, ma non potrà mai essere integralmente una delle due cose. Il platonismo e l'aristotelismo cristiani saranno filosofie di tipo nuovo: questo fatto non è stato completamente compreso anche da grossi pensatori del Medio Evo.

AGOSTINO

1. COGITO AGOSTINIANO

Il trionfo del platonismo cristiano, durato una decina di secoli, è dovuto anche ad un fatto contingente, al fatto cioè che il primo grandissimo pensatore cristiano, S. Agostino, è stato influenzato dal neoplatonismo. Era per lui un fatto personale; gli piaceva il neoplatonismo. E siccome Agostino ha dato per un millennio l'impronta fondamentale al pensiero cristiano (era una personalità forsennata, per niente incline al compromesso), inevitabilmente questo fatto ha segnato profondamente il pensiero cristiano.

Agostino e il
neoplatonismo

Agostino era un numida, apparteneva all'Africa settentrionale ed etnicamente, come tutta la popolazione numida delle classi alte e medie, era un misto di elementi romani immigrati e del vecchio mondo numidico. Questo fatto emerge anche dalla sua impostazione: c'è in lui la scatenata violenza che ha sempre caratterizzato la mentalità degli africani del nord, cristiani o musulmani che fossero. Anche Tertulliano era africano.

Note
biografiche

A questo carattere aggiunge una fortissima capacità letterario-oratoria. La passione personale di Agostino fu sempre la grande retorica antica. Gli piaceva battersi con gli altri, sia fisicamente che concettualmente; era un combattente logico; possedeva anche la terza caratteristica del cristiano africano: una tendenziale svalutazione degli aspetti concettuali nei confronti dell'esperienza interiore ed anche in questo era platonico.

Sappiamo che Tertulliano voleva distruggere la filosofia in nome della fede. Agostino, invece, almeno per questo, segue la vittoriosa scuola alessandrina di S. Clemente. Ma pur essendo un seguace di S. Clemente, in Agostino c'è qualcosa di Tertulliano. In fondo, pur facendo filosofia, Agostino tende a restringere la portata del concetto puro (la sillogistica, gli aspetti logici) subordinandolo all'esperienza interna. L'esperienza interna di Agostino non è la pura fede, è qualcosa che sta a metà strada tra la filosofia e la fede. La formula agostiniana, infatti è "redde in te ipsum, in interiore homine stat veritas". Si tratta praticamente di una mediazione tra Tertulliano e Clemente. Si tratta appunto di una formula mediana perché non dice che la *veritas* è la pura fede. Rimane certo nell'ambito della filosofia, ma si tratta di una filosofia molto strana perché il suo fulcro è l'interiorità, non la teoria dell'essere. La sua è la teoria dell'interiorità e della coscienza; per questo è platonico.

Agostino è fondamentale nella storia del pensiero occidentale perché è il creatore della tematica moderna della soggettività. Qui sta l'enorme importanza di Agostino anche per chi non è credente. Egli ha avviato per primo la teoria moderna della soggettività ed ha rovesciato quello che era l'assunto centrale dei greci, che cioè la coscienza è il riflesso dell'essere.

Soggettivismo
agostiniano

La filosofia greca era una filosofia dell'essere; per essa la coscienza era lo specchio in cui si riflette l'essere. Agostino inverte questa posizione: per lui al centro non c'è più la tematica dell'essere; egli la sostituisce con la tematica della coscienza. La filosofia era una filosofia dell'oggetto; diventa con Agostino la filosofia del soggetto. Si tratta di un rovesciamento di importanza capitale.

L'argomentazione più geniale di Agostino è il cosiddetto *cogito* agostiniano, precedente di 12 secoli quel *cogito* cartesiano che, considerato l'inizio della filosofia moderna, è in realtà contenuto pari pari in Agostino.

Agostino utilizza genialmente lo scetticismo per rovesciare la filosofia dell'essere greca. Tra l'altro da giovane era stato molto influenzato dal grande

Agostino e il
pensiero
scettico

scetticismo greco. Questo fatto non deve stupire: tutti i pensatori fanatici hanno subito in gioventù il fascino dello scetticismo ed in essi, a ben guardare, è sempre presente una sotterranea corrente scettica. Il fanatismo può anzi essere considerato un meccanismo di difesa e copertura contro la minaccia scettica interna. Agostino è psicologicamente costruito così. Ma egli vuole fare una filosofia di segno contrario allo scetticismo ed allora ragiona così: che cosa dice lo scettico? Mette in dubbio la realtà esterna come possibilità che sia illusione e sogno. Dice lo scettico : “Tu credi di vedere questa stanza; ma chi ti garantisce che questo non sia illusione? Chi garantisce che il nostro non sia un continuo sogno ad occhi aperti? La realtà è sogno perché nessuno può garantire, nel senso forte del termine, che la percezione non sia puramente illusione ed allucinazione”. Questo è profondamente vero; non ci sono prove; non si può provare l'assoluta realtà che noi viviamo, che non si tratti di una permanente aberrazione ottica. E' altamente improbabile, ma non si può escluderlo.

Passiamo all'interno, alla mente. Posso pensare che io ragiono bene, ma chi mi garantisce che ragiono bene? Non c'è prova che lo garantisca. Di fronte all'atteggiamento scettico crollano dunque sia la validità del mondo esterno, sia la validità del ragionamento interno. Crolla tutto.

Il rovesciamento di questo discorso é la grande scoperta di Agostino. Egli dice, infatti: accettiamo la critica scettica tanto sulla realtà esterna quanto sul ragionamento interno. Allora davvero non rimane più niente, come sostiene l'atteggiamento scettico? E' proprio qui che gli scettici sbagliano. Infatti, l'assunzione che tutto è nulla, che tutto è errore, presuppone la validità assoluta dell'atto di pensiero. Posso, infatti, ingannarmi su qualunque percezione, su qualsiasi ragionamento, ma non posso ingannarmi sulla presenza di un atto di pensiero ragionante e percepente. Tutto il contenuto può essere errato, ma non può essere inesistente l'atto che sostiene il contenuto. Questo è il famoso “cogito” di Agostino: l'assunzione, in sintesi, che, anche se tutti i contenuti di un atto di pensiero sono discutibili, non è tuttavia discutibile l'atto che li sostiene. Io posso pensare in modo del tutto sbagliato ma non posso sbagliare nell'assumere che io penso, altrimenti non potrebbe esserci il contenuto sbagliato. I contenuti sbagliati presuppongono un contenitore.

Assoluta
certezza
dell'atto di
pensiero

In questo modo si crea la filosofia dell'atto spirituale. La filosofia dell'essere muore ed è sostituita da una pura filosofia dell'atto.

Lezione 3

2. AGOSTINO E IL SOGGETTIVISMO MODERNO

Il *cogito* agostiniano è l'eliminazione dello scetticismo attraverso l'exasperazione dello scetticismo stesso, fino all'iperscetticismo e al suo rovesciamento. Fece questa operazione ragionando in questo modo: lo scetticismo mette in dubbio sia i contenuti dell'esperienza esterna che quelli dell'esperienza interna (il ragionamento, la validità del discorso), per cui tutto quello che noi vediamo può essere considerato illusione e tutto quello che pensiamo può essere considerato errore. Agostino rovescia tutto affermando che, anche se tutti i contenuti di un atto mentale sono sbagliati, nondimeno rimane l'assoluta sicurezza dell'atto stesso in quanto atto.

Quando si dice che tutto quello che si vede, che si pensa, che si argomenta, è sbagliato, non si può in nessun modo negare che si stia in qualche modo effettuando un atto percettivo-intellettuale. In questo modo l'iperscetticismo si trasforma nell'iperdogmatismo, nell'assoluta certezza dell'atto interno. Questo sarà il fondamento dello spiritualismo agostiniano.

La teoria di Agostino è una teoria dell'interiorità, perché solo nell'interiorità dell'atto spirituale egli ha trovato quell'unica certezza che non può trovare in tutto il resto. Si tratta di una argomentazione veramente geniale che gli permette di trovare un fondamento a tutto il discorso successivo senza essere perennemente attaccato da una minaccia scettica. A questo punto si comprende bene la famosa frase agostiniana "in interiore homine stat veritas": solo all'interno di questo atto vi è la certezza. In questo modo l'agostinianesimo diventa per definizione, per così dire, la filosofia cristiana dell'interiorità e finisce per rifiutare qualsiasi discorso sull'esteriorità. Nei suoi soliloqui Agostino dice "l'anima è Dio, niente altro, niente altro". Non c'è che l'anima e nell'anima c'è l'immediata presenza della luce divina.

L'itinerario agostiniano non va dal mondo a Dio, ma va dall'anima, come unica e assoluta certezza irriducibile, a Dio, come garanzia assoluta ed eterna di questa stessa certezza interna. Ci si trova di fronte ad una catena di certezze. Infatti, una volta che io ho affermato che c'è l'atto interno e che questo atto interno è assolutamente valido, debbo domandarmi da che cosa deriva questa certezza, questa assolutezza. Non può derivare da me perché io sono finito, limitato. Allora il fondamento, il radicamento di questa certezza dell'atto interno non può che trovarsi nella certezza assoluta di Dio. Dio diventa garanzia assoluta di questo atto e d'altra parte questo atto è vero perché è illuminato, per così dire, dalla luce di tipo diverso ed assoluto che è la luce di Dio.

Ci troviamo così di fronte ad una teoria di una doppia assolutezza. La prima è quella interna dell'atto spirituale, la quale è fondata, garantita ed illuminata dalla certezza assoluta della presenza di Dio. È la famosa teoria della *illuminazione agostiniana*.

La luce interna è tale perché è il riflesso di una luce assoluta che è quella di Dio. In questo modo si comprende bene che l'agostinianesimo sarà rovinoso per ogni tematica a carattere scientifico: essa è, intatti, per definizione, eliminazione del mondo. Diventa invece fondamento di una ricchissima e profondissima analisi dell'interiorità tanto è vero che è stato detto che Agostino non solo è il primo grande filosofo moderno come filosofo dell'anima, ma è anche il primo letterato moderno perché è il primo che fa l'analisi introspettiva che sarà poi l'ossessione del mondo moderno. È il primo romanziere della coscienza, nelle sue *Confessioni*, dove appunto descrive minutamente il proprio flusso di coscienza. È in questo senso precursore di Proust, di Joyce, anche se profondamente diverso per la sua problematica tutta religiosa.

È dunque il primo ad occuparsi della tematica della coscienza; questa è la cosa veramente geniale e rivoluzionaria del pensiero di Agostino. In questo senso le sue opere fondamentali sono le *Confessioni* e *La città di Dio*. La prima è praticamente la sua autobiografia interiore, l'analisi della sua coscienza, il primo grande libro del soggettivismo moderno, la storia della sua interna tensione. La seconda è la sua gigantesca opera sulla storia, che dominerà tutto il pensiero storico dell'occidente.

Nelle *Confessioni*, oltre ad esserci le pagine famose sulla sua conversione, sul rapporto con S. Ambrogio, che lo aveva convertito, sul rapporto con la madre morta, c'è la creazione genialissima della prima analisi del profondo, la formidabile teoria della temporalità della coscienza. Devono passare 15 secoli prima che arrivino Freud e la psicanalisi. Agostino, scandagliando in questa opera la profondità del suo animo con l'analisi introspettiva, scopre tutta una serie di strati e dimensioni fino ad allora insospettate. Certo - attenzione - non le scopre in funzione scientifica, come farà poi Freud, ma in funzione ideologica, perché vuole in questo modo provare che esiste il peccato originale, vuole provare che esiste fin dall'inizio l'irrimediabile corruzione radicale dell'animo umano, corruzione radicale non sociale, come è luogo comune di tutti gli storici greci.

Agostino vuole provare che anche quello che apparentemente è incorrotto, il bambino, che è la psiche originale, porta l'impronta demoniaca del peccato originale. L'uomo di conseguenza non potrà salvarsi da sé perché è corrotto, ma potrà solo essere salvato dall'omninvincente e potente grazia divina.

Questo è il fondamento 'scientifico' della sua teologia della grazia, che è fondamentale nella sua filosofia. Agostino mostra come nel bambino piccolissimo, fin dall'inizio della sua vita, c'è tutta una serie di libidini, di brame, di desideri, che lo caratterizzano come male radicale.

Ricordo la famosa analisi di quando, da bambino, Agostino rubava le mele dai giardini di Numidia; è un'analisi bellissima del male radicale. Dice infatti Agostino che non sarebbe stato, tutto sommato, un gran male se avesse rubato le mele per mangiarle; ma in realtà lui le rubava e, senza mangiarle, le gettava in terra. Quindi lui da bambino non voleva appropriarsi di un bene per goderselo, cosa che, per quanto contestabile, aveva in sé qualcosa di positivo, ma aveva intenzione di essere proprio negatività, cioè demonicità.

È questo un concetto molto e giustamente famoso che precorre in qualche modo la distinzione, che farà Freud, tra il principio del piacere, che, pur potendo essere pericoloso, è positivo perché creativo, ed il principio di morte, quello del sadomasochismo, assolutamente negativo. C'è in Agostino questa fondamentale distinzione: se uno prende le mele per mangiarle, commette certamente un reato dal punto di vista del diritto privato, ma dal punto di vista psicologico questo atto non è negativo perché in questo caso si tratta, direbbero i freudiani, del principio del piacere in azione, cioè una risposta al bisogno in qualche modo assimilativo, creativo. Ma Agostino dice che voleva solo effettuare una distruzione e allora si trattava del bisogno di distruttività, del principio di morte di Freud che per gli psicanalisti rappresenta quell'aspetto pericolosissimo per l'umanità che è il sadomasochismo, cioè la volontà di fare soffrire e anche, paradossalmente, la volontà interiorizzata di soffrire. È l'aspetto terrificante della specie umana. Se la specie umana avesse solo bisogni di tipo positivo certamente dovrebbe controllarsi, ma non sarebbe molto pericolosa come specie. La sua pericolosità è proprio derivata da questa qualità profonda della sua psiche.

Agostino,
Freud e
Rousseau

In questo modo sorge l'analisi del profondo e si prefigurano il principio del piacere e quello di morte come distruttività demoniaca. E questo postula che non sono la società e l'esperienza che rendono cattivo l'uomo. L'uomo è un perverso iniziale, dalla nascita, per cui nessuna forza umana può salvarlo, nessuna *ratio naturalis*, ma solo in qualche modo la grazia di Dio.

In questo senso Agostino è l'antitesi di Rousseau perché, per quest'ultimo, l'uomo è naturalmente buono ed è la società che lo corrompe, mentre per Agostino l'uomo ha una radice perversa.

C'è da dire che nella psicologia del profondo ci sono ancora oggi due visioni che si potrebbe dire che si collegano l'una a Rousseau e l'altra ad Agostino.

Due
interpreta-
zioni del sado-
masochismo

C'è una visione ottimistica, di derivazione rousseauiana, che sostiene che in fondo il sadomasochismo non è altro che piacere frustrato, cioè interiorizzazione di un bisogno frustrato. Per questa corrente non esiste il principio di morte nell'uomo; esiste solo quello che gli junghiani chiameranno "libido", il principio del piacere, della soddisfazione, della realizzazione. Questa sarebbe la radice della psiche umana: la carica di libido, detta in termini tecnici la *carica d'investimento*, di flusso, carica che per definizione deve investirsi, e sbloccarsi investendosi, su un oggetto (persona o cosa); la spinta dinamica che sta alla base dei processi psichici. Tuttavia questo sblocco non funziona sempre. Per esempio, come è noto, per un rapporto erotico generalmente bisogna essere almeno in due e non è detto che l'altro necessariamente ci stia. Allora in questo caso c'è frustrazione e ripiegamento; la carica libidica, invece di investirsi

nell'oggetto, ripiega ingorgando la profondità interna del soggetto. L'ingorgo provocato da questo ripiegamento provoca un senso di odio verso l'alterità umana che è alla radice del sadismo. D'altra parte il sadismo è sempre accompagnato dal masochismo perché è sempre accompagnato da un senso di colpa e da odio verso il proprio fallimento. Si crea una doppia mentalità: da una parte si diventa sadici perché si odia chi ci ha fatti fallire, ma dall'altra parte si odia se stessi perché si è responsabili del proprio fallimento. L'odio sadico verso gli altri è nello stesso tempo un odio masochistico verso se stessi; si vuole soffrire e fare soffrire.

Questa visione è ottimista perché sostiene che il sadomasochismo non è originale e di principio; è secondario e derivato, ed è originato dalla frustrazione. C'è in proposito un famoso studio di un americano [Villard] dal titolo *Angoscia, aggressività e frustrazione* che già nel titolo spiega cosa accade. L'aggressività è la forma pratica del sadismo; l'angoscia è la forma pratica del masochismo, è la sofferenza che infliggo a me stesso. Villard ha appunto sostenuto che l'angoscia e l'aggressività, le forme reali di sadismo e masochismo, sono sempre il sottoprodotto della frustrazione, cioè del mancato investimento della carica di flusso.

L'altra posizione, che fa capo fondamentalmente ai freudiani classici, ha una visione pessimistica di tipo agostiniano, per così dire. Per essi il sadomasochismo deriva da un bisogno di morte fondamentale, profondissimo, radicale ed irriducibile, presente cioè in ogni psiche, qualunque sia la storia della sua realizzazione. L'uomo dunque ha una distruttività latente che non deriva solo dalla sua storicità realizzativa.

Il sadomasochismo, per i primi è il segno del fallimento dell'uomo e anche se in tutti gli uomini c'è un fondo di sadomasochismo, questo tuttavia non è un fatto originario ma indotto. Ma per i freudiani classici gli uomini sono originariamente sadomasochisti perché esiste il principio di morte, il bisogno di far tornare all'indifferenziazione, all'indistinto organico, ciò che è differenziato; in primo luogo la sessualità. A queste condizioni l'uomo non si potrà mai radicalmente trasformare. Accenno solo di sfuggita alla complicatissima questione del maschio e della femmina ed alla teoria freudiana del masochismo femminile. Secondo i freudiani le donne hanno una particolare tendenza masochista, che deriverebbe dalla struttura della sessualità femminile caratterizzata da atteggiamento e comportamento passivi. Il carattere della maggiore passività della sessualità femminile le farebbe derivare una costellazione a tendenza masochista che poi svilupperebbe come rivalsa in una dimensione di isterismo sadico. Le donne sarebbero tormentatrici perché passive.

Agostino doveva avere una visione pessimistica perché doveva escludere che l'uomo potesse giungere alla beatitudine con le sue proprie forze interne. Egli può giungervi solo per la grazia divina. Per questa ragione la posizione di Agostino è che esiste il male radicale. Da ciò deriva la sua definizione dell'umanità come "sola massa dannata" che solo Dio può redimere.

La differenziazione tra psicologi pessimisti ed ottimisti va in qualche modo collegata con una differenziazione politica; in particolare la sinistra ha una certa tendenza ad essere ottimista; pensa, infatti, che, una politica tesa a creare una società umana adeguata a ridurre al minimo la frustrazione, darebbe luogo ad una riduzione del sadomasochismo. Invece il pensiero, per così dire, di destra tende ad avere una visione pessimista e a puntare su di una negatività irriducibile. Naturalmente ci sono scostamenti rispetto a queste tendenze: per esempio, abbiamo dei freudiani ultrasinistri e lo stesso Villard che è, invece, un teorico della destra repubblicana americana.

Questo certamente è un problema scientifico e tecnico, ma scientificamente è di difficile soluzione perché su queste cose non si può certo fare una sperimentazione *in vitro*. Come si fa a trovare un uomo che non abbia subito una qualche frustrazione? Per questo poi tutto il dibattito finisce per diventare ideologico. Può anche darsi che esista

**Implicazioni
politiche delle
teorie
psicologiche**

una qualche tendenza originaria a carattere regressivo, però, a mio parere, sulla base dell'esperienza anche personale, possiamo ritenere che, certo, almeno il 95% della carica distruttiva viene effettivamente dalla batoste, da sistemi di frustrazione. Il sadomasochismo di cui parlano gli psicologi non è di carattere solo sociale, è anche di carattere personale. Per esempio, c'è una tipica forma di sadismo femminile. È vero che esistono donne che si divertono a torturare e sottilmente malmenare con le parole gli uomini; è una forma di lenta distruzione. Il problema comunque è quello di stabilire se il sadomasochismo può essere eliminato o se si tratta di una dimensione originale dell'uomo. Gli animali, infatti, per quanto se ne sa, sono feroci, non sadomasochisti. Nell'animale l'aspetto di ferocia è sempre solo la proiezione del bisogno, del piacere: un animale uccide per mangiare; in questo è diverso dall'uomo.

L'aspetto fondamentale del principio di piacere è che si gioisce solo di un qualcosa di positivo. Ogni qualvolta c'è invece la gioia per un dolore altrui o proprio, siamo in presenza del principio di morte, [...]. Questi sono problemi scioccanti dell'animo umano.

Ora il problema centrale è questo: un pensiero ottimista, genericamente di sinistra, dice che una società felice, bene organizzata, riduce talmente la frustrazione (eliminarla sarebbe pretendere troppo) da debellare praticamente il sadomasochismo. Invece la visione classica freudiana (del Freud del 1920) dice esattamente il contrario: che cioè, esistendo il principio di morte originale, il desiderio della morte, dell'annullamento, è ineliminabile e questo comporta la constatazione che l'umanità sarà sempre torturata e torturante.

Agostino ha detto esattamente questo; il suo sembra ultrafreudismo. È l'analisi famosa della mela, questa analisi genialissima in cui Agostino ha visto la doppia articolazione: il bambino che ruba la mela perché la vuole mangiare (fatto non del tutto negativo) e quello che la vuole solo per sfogare la sua rabbia distruttiva: gioia negativa, che ora si chiama sadismo.

Però la differenza tra Agostino e Freud è ovvia: S. Agostino fa l'analisi del profondo in funzione teologica, mentre Freud, che non era religioso e non credeva nell'intervento divino, riteneva che l'intervento psicanalitico, pur potendo controllare e conoscere il principio di morte, non era in grado di eliminarlo totalmente.

Agostino, nella prospettiva dell'analisi del profondo ha anche fatto una analisi della sessualità. Nella sessualità egli ammette che c'è una netta prevalenza del principio del piacere; d'altra parte quello che rende intricatissima ed interessantissima la sessualità umana è che in essa, nello stesso tempo, c'è il principio del piacere e il principio di morte. È la famosa teoria per la quale l'uomo, mentre gioisce, nello stesso tempo si angoschia e si tortura proprio per la presenza di entrambe le dimensioni.

Lezione 4

3. AGOSTINO E PELAGIO

3.1. Predestinazione e grazia divina

3.2. Filosofia della storia

In Agostino la teoria della centralità della dimensione interiore è accompagnata dall'analisi del profondo, che lo conduce ad una visione nettamente pessimista della natura umana, concepita come radicalmente corrotta secondo la famosa formula "sola, pazza, dannata". Questa analisi in lui non è di tipo scientifico, ma è l'acuta intuizione di una tematica teologica che si scatenerà violentissima e che occuperà praticamente tutta la vita di Agostino, vescovo di Bona (Ippona), nell'ambito della sua polemica contro Pelagio.

Pelagio era un monaco il quale aveva sostenuto che l'uomo guidato dalla ragione è in grado di compiere azioni positive; la grazia divina poi sopraggiunge e potenzia questa positività portandola alla beatitudine. In qualche modo Pelagio, in contrasto con la teoria del male radicale, sosteneva (2 o 3 secoli prima dell'interpretazione ufficiale cattolica del problema) che nell'uomo esisteva una capacità di positività.

**Pelagio:
importanza
delle opere**

Questo fatto fece infuriare Agostino, che reagì con l'estremismo tipico della chiesa africana. Ricordo che quest'ultima si era sempre contraddistinta per posizioni di violenza ed estremismo, tanto che i suoi esponenti non volevano ammettere nella chiesa coloro che nelle persecuzioni anticristiane avevano dato segni di cedimento. Questa era una posizione folle perché tra l'altro significava volere nei fatti una chiesa di eroi e di martiri, cosa impensabile e d'altra parte in disaccordo con la stessa visione caritatevole del Vangelo e che presupponeva una specie di aristocrazia dei credenti. In questi termini questa teoria è propriamente quella dell'eresia donatista del III secolo d.C.

**Intransigenza
di Agostino**

Agostino è in questo senso un esempio tipico dell'atteggiamento della chiesa africana; egli vede in Pelagio il nemico perché scopre in lui, con un'analisi geniale ed anticipata, una posizione che poi si chiamerà di illuminismo antropologico. Agostino, infatti, pensa che a lunga scadenza questa insistenza e questa fede nella razionalità umana può condurre a mettere in dubbio la stessa funzione di Dio. E non aveva tutti i torti. In fondo egli vide vagamente albeggiare - diremmo con la conoscenza di poi - Rousseau in Pelagio: la teoria cioè che in fondo l'uomo è buono, per cui organizzandosi e vivendo la sua vita natural razionale egli è in grado di arrivare al positivo. Ma allora quale è la funzione di Dio, e dove l'ineliminabilità di essa? Per Agostino Pelagio tendeva, senza saperlo, ad eliminare la centralità della grazia. Agostino al contrario sosteneva che, dal momento che l'uomo è perverso, malvagio, carne corrotta ed corruttibile, la positività umana può essere solo effetto della grazia di Dio, di questa trasformazione catartica che, sull'anima corrotta, viene effettuata dalla luce e dall'intervento di Dio.

**Centralità
della grazia
divina nella
concezione di
Agostino**

Qui però viene fuori una difficoltà logica pericolosissima, che è poi quella a cui si aggrappa Pelagio. Pelagio diceva che la sua visione era molto più razionale di quella di Agostino; in fondo egli predicava "aiutati che Dio t'aiuta". Per certo la grazia divina è necessaria, assolutamente indispensabile per arrivare alla redenzione, ma essa sopraggiunge quando c'è da parte dell'uomo uno sforzo positivo. L'uomo compie un'azione iniziale, uno sforzo di positività, dopodiché sopraggiunge la grazia divina, potenziando e facendo trionfare le deboli forze umane che da sole non ce la farebbero contro Satana e le potenze del male. Questa teoria presenta una certa razionalità: è in effetti una [sequenza].

Agostino rovescia la posizione di Pelagio ed afferma che quando c'è un conato di positività nell'uomo, questo è un segno che è già intervenuta la grazia divina. In altre parole Agostino vuole eliminare ogni autonomia dell'uomo per esaltare solo l'assoluta centralità dell'intervento gratuito della grazia, la centralità di Dio.

Questa discussione non poteva portare a nessun risultato perché i presupposti assiomatici delle due posizioni erano opposti radicalmente. Pelagio diceva che lo sforzo iniziale partiva dall'uomo ed Agostino ribatteva che esso, invece, non è altro che il riflesso nell'anima umana della volontà di Dio. Per la teoria di Pelagio la grazia è giustizia ed in qualche modo ricompensa per lo sforzo umano; per Agostino la grazia è gratuita e non è ricompensa. Non lo è perché il minimo di positività che l'uomo possiede è già un effetto della grazia.

Sono due posizioni radicalmente inconciliabili perché si riconducono a due visioni del mondo radicalmente diverse. Per Pelagio la ragione e la natura umana hanno

in sé qualche valore. Aveva ragione Agostino quando pensava che, estrapolando al limite, da Pelagio si arriva ad una visione che poi sarà quella di Rousseau.

La posizione di Agostino, all'opposto, è quella di un pessimismo graziocentrico, per così dire. La corruzione dell'uomo per lui è tale che egli può essere salvato solo ed in misura assoluta e definitiva dalla grazia di Dio: "sine gratia non est salus".

Abbiamo detto prima che da questa posizione viene fuori una grossa difficoltà. E in particolare: se la grazia non è ricompensa, ma dono gratuito, in base a quali criteri Dio la distribuisce? In Pelagio, come abbiamo visto, il problema è risolto per il fatto che l'apporto di Dio si innesta su uno sforzo umano; ma in Agostino la grazia è distribuita al di fuori di ogni criterio; parte direttamente da Dio e non insiste su alcuna qualità umana. Per sopperire a questa difficoltà Agostino riprende nella forma più violenta la teoria paolina del vasaio. Diceva questa teoria che, come il vaso non può ribellarsi al vasaio e chiedergli ragione del perché l'ha fatto così com'è, la creatura non può chiedere ragione al creatore del suo modo di essere

Predestinazione ed imperscrutabilità del disegno divino

In questo modo, però, albeggia in Agostino una specie di teoria della predestinazione non giustificata: Dio per tutta l'eternità, nella sua scelta assoluta ed insindacabile, che l'umanità non può né comprendere né verificare, predestina alcuni alla salvezza, altri alla dannazione. La teoria della predestinazione, che sarà poi sviluppata da Calvino nel '500, trova la sua base in Agostino. Anche se questa teoria non è in lui esplicitata, ne è tuttavia la conclusione necessaria.

Pelagio opponeva ad Agostino anche il fatto che, se è vero che i pagani non possedevano la grazia, tuttavia sarebbe impensabile ritenere Socrate un essere demoniaco; i saggi greci, secondo lui, erano persone che per volontà autonoma erano arrivati ad alti livelli di moralità.

Si dice che Agostino, quando lesse queste cose di Pelagio, lancia il calamaio e dicesse che Pelagio, era strumento del demonio e più satanico di tutte le schiere sataniche. Affermò che le virtù dei pagani non erano che splendidi vizi, apparentemente positivi ma in realtà demoniaci, perché motivati dalla vanità, dall'orgoglio, dall'autoaffermazione. Erano ancor più orgogliosi, demoniaci e satanici del più grande peccatore, di quello che ne faceva di tutti i colori sol perché non controllava gli istinti della carne.

Agostino nella sua polemica teologica è tutto dominato dalla centralità della grazia. È per difenderla che deve far vedere che la psiche umana è corrotta nel profondo e non soltanto in superficie. Da qui nasce la sua famosa analisi della volontà di potenza, del bisogno affermativo, che viene dal diavolo. In questa parte della sua analisi egli scopre la compensazione; in termini moderni, l'esistenza dei famosi complessi di inferiorità e di superiorità.

Il povero Pelagio fu travolto, malgrado la sua posizione avesse una certa razionalità. Trionfò la teoria agostiniana. Questa posizione sarà poi attenuata e semipelagianizzata da S. Tommaso, il quale scelse una via mediana, che è poi la classica via della teologia cattolica. Essa dice che in effetti la grazia è indispensabile e centrale, tuttavia è un dono che si deve innestare sullo sforzo umano.

Fatto questo, Agostino sentì il bisogno di dare un'interpretazione globale della storia umana che terminasse definitivamente il [mondo], in pratica il povero Pelagio, il quale - si badi - era un uomo di eccezionale bontà e purezza di vita, che, paradossalmente, sul piano individuale, era molto migliore probabilmente di Agostino. Del resto bisogna dire che l'analisi profondissima di Agostino sulle nequizie dell'umanità si fonda anche sull'introspezione che egli fece su se stesso e sulla sua giovinezza. Quando Agostino era giovane a Cartagine ne aveva fatte di tutti i colori; aveva vissuto in mezzo ai bagordi, tra l'altro scatenandosi in selvagge avventure erotiche.

Antipelagianesimo e filosofia della storia di Agostino

Anche qui siamo di fronte a due personalità diversissime: Pelagio aveva la mentalità del *gentleman* inglese ben educato, controllato ed equilibrato, mentre Agostino era uno scatenato passionale. Anche questo spiega la diversa visione del mondo. Sono due uomini diversi: Agostino una specie di energia vulcanica sia in positivo che in negativo; Pelagio persona normale, con ragionamenti di tipo normale. La cosa faceva tanto più imbestialire Agostino che ha sempre esecrato la normalità considerandola segno di impotenza.

Agostino vuol dunque mostrare come la storia sia la dimostrazione globale della fallacia del bieco Pelagio. Pelagio ha detto che l'umanità, che il mondo è positivo? Allora vediamo la realizzazione di questa umanità positiva, vediamo cosa significa questa razionalità buona dell'umanità! In realtà vediamo che la storia dell'umanità è solo delinquenziale storia di mostruosi assassini (la sua famosa formula "imperia sunt magna latrocinia", gli imperi sono organizzazioni brigantesche).

E qui viene il secondo capolavoro di Agostino, la sua filosofia della storia. Come abbiamo visto, le *Confessioni* sono il trionfo di Agostino filosofo dell'interiorità; adesso egli nel suo *De civitate dei* opporrà alla città umana, nata dalla razionalità umana, dalla volontà umana e dall'imbecillità umana (quando era di buon umore tacciava Pelagio di imbecille), la città di Dio. Appunto perché l'umanità è radicalmente corrotta, la sua storicità globale non fa che [surdeterminare] e potenziare questa sua assoluta negatività. Questi esseri corrotti fanno una storia mostruosa, una storia fatta di rapine, assassini, ladrocini. Agostino analizza in particolare la gloriosa storia di Roma. Come cittadino romano è convinto che la storia per eccellenza è quella del popolo romano. Come è dunque questa storia, la più gloriosa che esista? Essa inizia, come è noto, con un fratricidio e si sviluppa come una storia di assassini. Questo è dunque lo splendore di uomini mostruosi e fanatici!

Città umana e città di Dio

La storia mostra che non Pelagio ma Agostino ha ragione; l'umanità perversa crea perversità. Non c'è dunque redenzione né salvezza per la storicità umana in quanto storia umana. Essa è solo storia di violenze così come la storia della psiche individuale umana è storia di violenza.

Pessimismo antropologico di Agostino

Da ciò si evince che la salvezza dell'umanità non può venire da una razionalità storicizzata, ma solo dalla rottura, dalla negazione della storia umana, dall'irruzione della grazia divina nella storia demoniaca degli uomini. Sarà la grazia a capovolgere il senso della storia e a darle un senso completamente opposto. Al posto dell'impero romano, supremo trionfo della civitas diabuli, della città umana abbandonata a se stessa, viene fuori l'immagine della città di Dio, della nuova Gerusalemme, della Gerusalemme celeste, figlia del sangue di Cristo, incarnazione e realizzazione suprema della volontà di Dio.

La città di Dio non fa che riproporre, in una gigantesca visione globale di tutta l'umanità, quello che già Agostino ha detto contro Pelagio per la storia dell'individuo. La storicità umana, nella sua complessità e mostruosità, è realizzazione del demonio perché è solo volontà di potenza e di gloria. Anche qui - si noti - Agostino sente tutto questo profondamente perché ne è impregnato lui stesso. Quando, per esempio, Pelagio parla delle donne o della potenza e della gloria, si sente che egli è un distinto intellettuale che non ha mai veramente vissuto personalmente quel che dice. Infatti il povero Pelagio, dotato di un animo veramente buono, non ha mai avuto una sessualità delirante o una vera volontà di potenza. Ma Agostino ha vissuto profondamente queste cose. Agostino è stato in gioventù un assetato di donne ed è anche stato assetato di potenza ed, in fondo, ancora sente vivere in sé stesso questi istinti. Questo fatto dà a *La città di Dio* una grande potenza evocativa e ne fa uno dei capolavori della letteratura. In essa si sente veramente vivere la tensione di Agostino.

Da quest'opera viene confermato il fatto che la volontà umana scatenata, demoniaca, irriducibile, non può essere battuta da nessuna forza umana; può essere piegata solo dalla sovrumana potenza del redentore.

In questo senso Agostino può essere considerato il fondatore della grande mistica estremistica cristiana, che vede nella carnalità l'affermazione di una tale violenza che può essere vinta soltanto da una forza sovrumana.

Di qui la rottura, il salto della storia che sarà costituito dal sangue di Cristo. Infatti, Cristo è il vincolo ossessivo di tutta l'azione agostiniana. Ha accusato Pelagio di aver ridotto ad acqua il sangue di Cristo, di averlo reso sostanzialmente inutile nell'economia della storia.

Se, infatti, gli uomini, come dice Pelagio, sono tanto buoni e bravi, perché allora c'è stato bisogno della croce! Questa è l'ossessione di Agostino come di tutta la Chiesa africana. È una teologia del sangue di Cristo per la quale bisogna assolutamente porre la centralità della croce. È questa croce che, infine, ha rovesciato il regno, splendido ma diabolico, della volontà di potenza della storia umana.

È stato detto che Agostino, quando parla dell'umanità, la vede solo come scatenata volontà di potenza, come libidine sensoriale individuale, da cui la formula "concupiscentia irremediabilis". Resistere da soli a questa concupiscenza non è una resistenza reale; per salvarsi è necessario il capovolgimento attuato dalla croce. Cristo si è fatto crocifiggere proprio per operare questo capovolgimento. Bisognava far vedere all'umanità che la divinità eterna irrompeva nella storia per brutalmente rovesciarla

Al posto del piacere, della concupiscenza, la sofferenza, la croce. Al posto dell'orgia pagana, dell'orgia pagana sessuale e trionfante, la croce.

In questo modo la grazia divina trasforma e redime l'umanità. Ovviamente, allora, unica possibile scelta per l'umanità resta diventare cosciente della sua profonda nequizia, rinunciare all'ultimo inganno del demonio (e in particolare alla fiducia nella forza umana predicata da Pelagio), gettarsi ai piedi della croce nelle braccia del Cristo come solo rimedio e salvezza.

L'umanità, abbandonando il paganesimo ed il semipaganesimo di Pelagio, diventa veramente cristiana, cioè agostiniana nella doppia visione della propria carnalità corrotta e dell'onnipotenza della grazia gratuita, andrà per grazia divina nella Gerusalemme celeste, la beatitudine eterna. È facile comprendere come il povero Pelagio sia stato annientato da questa specie di carica dei seicento! Il pover'uomo, infatti, non aveva la potenza mentale per poter ristrutturare tutta la storia della concupiscenza della grazia in questa specie di dittico agostiniano, che rimane una delle cose più potenti che l'umanità abbia prodotto. Fu la potenza mentale di Agostino che gli diede il trionfo su Pelagio.

La città di Dio sarà il fulcro di tutta la teologia medioevale. La prefigurazione della città di Dio è chiaramente la Chiesa cattolica, nata appunto dalla volontà e dall'insegnamento del Redentore. Per questo diventa fondamentale - e sarà capitale - nel medioevo la superiorità della Chiesa sullo Stato. È di qui che nasce tutta la teoria del primato della Chiesa sullo Stato. Infatti, lo Stato non è altro che l'organizzazione diabolica della carnalità, della concupiscenza, mentre la Chiesa è distributrice di grazia, ministra della grazia attraverso i sacramenti. In questo modo la supremazia della Chiesa sullo Stato diventa l'asse della teoria pubblica di Agostino. Lo Stato è l'organismo razionalizzato della concupiscenza.

In questo modo tutta la politica medioevale acquista una nuova dimensione: lo Stato deve crollare di fronte alla supremazia della Chiesa.

E la prova viene subito ("la storia del mondo é - diceva Hegel - giudizio del mondo"): nel 410 Roma è presa d'assalto dalle schiere barbariche gotiche; la città che ha esaltato la potenza, il saccheggio, la distruzione e la violenza, finalmente è vittima della

sua stessa radice. Dopo che la concupiscenza romana per sette secoli ha schiavizzato l'Italia e l'occidente, ora finalmente è schiavizzata a sua volta. I barbari sono lo strumento della vendetta di Dio.

Ma a chi si rivolgeranno le popolazioni dell'occidente dopo che sono state spazzate dal crollo dell'impero? Esse hanno dovuto comprendere che la vera protezione per loro non sono l'impero del gladio e la forza ma l'impero della grazia. Il trionfo sarà per Agostino anche un trionfo personale. Quando, infatti, le orde barbariche invasero l'Africa settentrionale, le popolazioni, abbandonate, si precipitarono proprio dal vescovo di Bona pregandolo di proteggerle e di accoglierle. Agostino si recò allora da Genserico.

La fine dell'impero romano sembra essere la verifica fattuale della negatività dello Stato. Anche per quanto riguarda l'organizzazione sociale ormai l'impero è morto e rimane, come sola protezione, la Chiesa.

La teoria agostiniana della storia è la dilatazione globale della sua teoria psicologica individuale.

Lezione 5

4. SOGGETTIVISMO CRISTIANO E SOGGETTIVISMO ROMANTICO

5. CARICA EVERSIVA DEL CRISTIANESIMO E 'COMPROMESSO STORICO' CON L'IMPERO

Per quanto riguarda Agostino ci resta da vedere la sua teoria del tempo, la quale nasce anch'essa in funzione teologica. I pagani opponevano al creazionismo cristiano l'obiezione, fondamentale e, per un certo periodo, pericolosa per i pensatori cristiani, che consisteva nel quesito seguente: se è vero che Dio è il creatore, cosa faceva prima della creazione e perché non aveva creato prima il mondo?

Concezione
del tempo di
Agostino

Dopo un momento di difficoltà, Agostino diede la risposta centrale che rimase classica in tutta la filosofia medioevale. Disse che così il problema era mal posto: tipico esempio di disquisizione ed eliminazione di un problema per analisi logica. Il problema era mal posto perché la temporalità non può essere posta in assenza di realtà. La temporalità non è altro che una freccia (del tempo), un vettore che presuppone un determinato ordinamento del reale. In altre parole, con termini della fisica moderna, senza l'irreversibilità termodinamica, non si può parlare del tempo, non ha addirittura senso parlare del tempo.

Agostino, pur senza ovviamente dare nessuna risposta di tipo scientifico, aveva intuito questa problematica e il tipo di risposta da dare: cioè c'è il tempo in quanto c'è il mondo, per cui non ha senso chiedersi cosa facesse Dio prima della creazione. Infatti, prima della creazione del mondo, non c'erano né il prima, né l'adesso, né il dopo perché non esisteva il tempo. Il tempo è correlato al mondo.

Approfondendo questo tema che lo appassionava, Agostino nell'ultimo libro delle *Confessioni*, che non è più autobiografico ma squisitamente filosofico, affronta il problema non tanto del tempo oggettivo della natura, legato alla teologia della creazione, ma pone il problema del tempo interno della coscienza. C'è un filosofo francese moderno, Bergson che ha passato una vita a studiare questo problema; egli ha distinto il tempo spazializzato della fisica ed il tempo intenzionale della coscienza, i cui elementi, per quanto distinti, sono omogenei, si situano cioè sullo stesso piano. Il tempo intenzionale della coscienza è caratterizzato da brusche contrazioni e dilatazioni. Bergson chiamò il tempo della coscienza col nome di "durata" per distinguerlo anche nei termini dal tempo oggettivo, spazializzato.

Agostino,
Bergson e il
romanzo
moderno

Ora la durata bergsoniana è alla base di tutta la letteratura moderna. La tematica delle opere di Proust e di Joyce (i due romanzieri che nel primo periodo di questo secolo hanno sviluppato il romanzo moderno) è in fondo, e a ben vedere, la tematica

agostiniana; il problema che si pone Agostino nelle *Confessioni* e cioè “quid est tempus?” non se lo era posto nessuno prima di lui. Egli risponde che “tempus est distensio animae”, la distensione dell'anima; a ben vedere si tratta proprio di un processo intenzionale di dilatazioni e contrazioni.

Mentre il tempo spazializzato, il tempo della realtà, si mantiene perennemente unitario in tutti i suoi momenti, il tempo della coscienza è caratterizzato da questa capacità di capovolgersi, di contrarsi e di dilatarsi. La temporalità della coscienza è caratterizzata dalla capacità di protendersi nel passato come ricordo e nel futuro come anticipazione. Questo dà luogo alla doppia dimensione del passato e del futuro, memoria del passato ed anticipazione del futuro. Per quanto riguarda il presente, esso, in senso proprio, non esiste per Agostino; infatti il presente non è che la soglia differenziale tra la memoria del passato e l'anticipazione del futuro, una specie di lama di rasoio, di soglia posta tra ciò che non è più e ciò che non è ancora.

In questo modo la teoria della temporalità interna agostiniana diventa, [come sempre], una filosofia dell'interiorità della coscienza. La coscienza è temporalità, cioè l'essenza della coscienza è la sua temporalità. Tale temporalità non è scientificamente definibile, ma solo descrivibile; non si può strutturarla matematicamente perché è intenzionale. Si può solo viverla e darne una descrizione fenomenologica. Un esempio di una descrizione di questo tipo può essere costituito da *Un amore di Swann*, il capitolo di *All'ombra delle fanciulle in fiore* di Proust, che è un romanzo nel romanzo e certamente è la cosa più bella che sia stata scritta nell'ambito della letteratura moderna. In esso la descrizione è stata portata ad una perfezione assoluta.

La filosofia di S. Agostino si concentra in due termini: Dio, come donatore di grazia, e la coscienza interna. È la famosa domanda-risposta dei *Soliloqui*: “Cosa vuoi tu da me?”, “Dio e l'anima, niente, niente altro”. C'è da sottolineare che qui c'è la negazione del mondo. Ora per la filosofia greca il mondo era fondamentale. L'agostinanesimo è una filosofia solo della grazia e dell'anima; il suo punto, il suo approdo è Dio e l'anima; niente altro importa. In effetti è la filosofia più antiaristotelica che si possa immaginare. Se c'è stato un nemico profondo di Aristotele, da arrivare al punto di non criticarlo mai - è noto che la forma più seria di critica di una posizione filosofica è proprio quella di non prenderla in considerazione, di non assumerne in alcun modo la problematica -, è stato proprio Agostino. Egli non ha mai criticato Aristotele perché non fa parte in alcun modo del suo mondo spirituale.

Antiaristotelismo di Agostino

Per Agostino esistono solo Dio e Agostino. Uno psicanalista direbbe che si tratta della tipica proiezione della mentalità paranoico-ossessiva. Dio stesso, in fondo, gli interessa solo perché deve salvare Agostino. L'egocentrismo che lo ha caratterizzato da giovane (la famosa descrizione della sua vita sentimentale lo mette bene in luce) in fondo si è mantenuto in tutta la sua filosofia. La filosofia agostiniana è un soggettivismo-egocentrismo che è anche un teocentrismo in quanto teoria della salvezza.

È una filosofia fondamentale incentrata sull'anima, e, poiché questa è corrotta e minacciata dal demone, la centralità dell'anima diventa anche la centralità di Dio. Anche per questo Agostino è uno dei pochi pensatori che affascinano, proprio perché ha questa problematica personalistica, perché cioè è uno dei pochi pensatori che non sono tecnici del pensiero. Anche in questo egli è l'opposto di Aristotele. Su Aristotele abbiamo intere biblioteche, ma nessuno può dire che uomo egli fosse perché egli si è annientato nel mondo; in lui c'è l'annullamento del soggetto nell'oggetto. Aristotele è il soggetto della razionalità, del logos, del cosmo; egli è un grandissimo logico e cosmologo. Agostino è precisamente l'inverso; vi è in lui il rifluire di tutta la problematica del logos e del cosmo nel soggetto; egli è in effetti il creatore del soggettivismo moderno. Per lui l'oggetto è subordinato al bisogno di salvezza del

soggetto. Per questo non esiste il mondo, esiste solo l'anima che lotta e Dio che la salva; esiste allora, caso mai, la soggettività comunitaria dell'umanità, cioè la Chiesa.

Come tutti i cristiani, Agostino è nello stesso tempo soggettivista e comunitarista. Infatti nella teoria cristiana c'è la persona, ma la persona si salva solo nella comunità dei fratelli.

**Tipologie di
soggettivismo**

Il soggettivismo cristiano - attenzione! - non è il soggettivismo romantico, il quale è sì annullamento del mondo ma è anche annullamento degli altri in funzione di se stessi. Mentalità delinquenziale. Leopardi, per esempio, non può essere che posto nella scia di pensiero che porta ad Hitler, anche se egli ovviamente non lo sapeva.

Il soggettivismo romantico è l'annullamento degli altri e del mondo in funzione del bisogno egoista. Si prenda Leopardi. Grida ed impreca contro la natura matrigna. Ma che c'entra la natura, che esiste da tanti milioni di anni, con questo depravato che non riesce a portarsi le donne a letto? Certamente Leopardi è un grandissimo poeta e nessuno vuole mettere in dubbio questo fatto, ma la sua filosofia, quella per intenderci della natura matrigna, è una filosofia egocentrica. Perché poi la natura dovrebbe esistere solo in funzione di questa escrescenza che è Giacomo Leopardi? Così per l'umanità. Anche questa è per lui odiosa, spaventosa, terrificante ed egli in effetti la odia solo perché non prende una divina cantante e non gliela getta tra le braccia. La mentalità del soggettivista lo porta ad abolire gli altri. Ora a quindici anni si può anche essere così, ma poi si deve cambiare. Estrapolando, ne viene fuori la famosa teoria che la realtà ha senso solo in quanto è proiezione e realizzazione del mio io come potenza: la visione nietzschiana e hitleriana.

**Leopardi e
Hitler**

Quando Hitler ha detto che la Germania doveva perire perché non aveva realizzato quello che egli voleva da lei, egli non era il supercampione della Germania, ma la stessa Germania esisteva per lui solo, come delirio. Quando Leopardi dice che la natura è matrigna, anche lui è precisamente in questa linea di pensiero.

Invece il soggettivismo cristiano nella sua forma ideale non è il soggettivismo romantico; aveva ragione Maritain, tipico vecchio francese divertente e simpatico perché poco borioso, nella sua lotta disperata contro i fascistelli che godevano del favore cattolico! Maritain giustamente ha cercato di provare che il soggettivismo cristiano non ha niente a che vedere con il romanticismo.

**Soggettivismo
'comunitario'
cristiano**

Infatti il soggettivismo cristiano è mediato attraverso il concetto di maternità della chiesa, cioè della comunità umana. Non c'è un soggettivismo eroico nel senso romantico, non è il soggettivismo individualista. C'è il valore dell'umanità come capacità del soggetto; però questa capacità di soggetto si esercita all'interno della comunità dei fratelli nell'amore di Cristo. In questo senso il cristianesimo, nella sua forma più profonda, è la sintesi organica di soggettivismo e di comunitarismo, in cui i due termini non possono essere slegati perché se il soggetto non ha il senso dei fratelli non è più soggetto ma individualità diabolica (vedi lettera di S. Paolo sulla carità). D'altra parte se esistesse solo questa comunità senza la tensione del soggetto, non ci sarebbe più il rapporto della persona, il rapporto Dio-uomo, persona infinita-persona finita.

In questo senso Agostino ha detto una cosa fondamentale, anche se nella sua visione teologica. Ha scoperto questo, che è un aspetto centrale: il concetto di comunità ed il concetto di soggettività non sono autonomi l'uno dall'altro, ma sono integrati fra loro. In una visione laica e politica questo è, a mio parere, il problema fondamentale del comunismo. Il comunismo nel suo senso profondo non è la negazione della soggettività; dovrebbe anzi essere il potenziamento della soggettività. Il soggetto è tanto più libero quanto più è comunitario. Questo è quello che non hanno mai capito i romantici i quali hanno, invece, sostituito al nesso indissolubile comunità-soggetto il delirio dell'individualità. Per essi l'individuo è valore solo in quanto è veramente individuo.

Leopardi, per esempio, non è mai stato capace di avere un rapporto personale con nessuno. Non era colpa sua, poveraccio, con la madre che si ritrovava. Leopardi vede gli altri non come termini di un rapporto, ma come strumenti. Anche con le donne ora così; aveva di esse lo stesso concetto del bulletto di periferia, anche se non le aggrediva a coltellate!

L'hitlerismo poi è il romanticismo dell'individualità storica. Hitler ragionava in termini di Germania come i romantici in termini di egoità. Se il suo piano non si realizza, il romantico si suicida. Questo non accade al cristiano il quale si potenzia nella comunità; ma il romantico, nel momento in cui non riesce a vincere, è perduto. L'eroe romantico si uccide. La mentalità romantica è una mentalità delinquenziale, una mentalità che non sopporta la persona dell'altro. L'alone romantico, che sembra così meraviglioso, è in realtà spaventoso. Direi che la vera droga mortale per l'umanità è proprio il romanticismo perché, mentre di eroina si drogano in pochi, del romanticismo praticamente si drogano tutti. Questi grandi romantici hanno realizzato un trionfo storico; Goethe ha vinto.

Agostino, invece, ha capito fino in fondo la valenza particolare del soggetto cristiano ed ha tentato di operare la sintesi tra soggettività e comunità attraverso la Chiesa. Questa sintesi è capitale nella storia del cristianesimo ed è il fondamento stesso del concetto di Chiesa. Quest'ultima ha una funzione di mediazione in quanto rappresenta il Cristo, che è la mediazione tra umano e divino, tra divino ed infinito. Anche nell'ambito umano avviene la stessa cosa, cioè gli individui si realizzano come valore nella comunità dei fratelli. In questo senso il cristianesimo ha creato l'intreccio profondo di soggettività e di comunità. Il suo apporto storico fondamentale è proprio questa problematica.

Invece, il romanticismo ha voluto rompere, sezionare questa stessa problematica ed è diventato il delirio dell'individuo (Leopardi, Goethe, Beethoven, Wagner) o delirio dell'individualità storica (Hitler). Il romanticismo ha vinto la sua battaglia perché disgraziatamente le sue realizzazioni estetiche sono travolgenti. Per esempio, le poesie di Leopardi sono tra le cose più belle che siano mai state scritte, e anche quando dice fesserie le dice in un modo splendido.

Per tornare alla visione di Agostino, c'è da precisare che il livello da lui raggiunto non fu mantenuto ed il cristianesimo, dopo aver trionfato, si è ridotto ad una forma di conformismo sociale e successivamente questa tensione interna si è attenuata per declinare una forma di vago soggettivismo depotenziato.

Qui si arriva ad un altro nodo del cristianesimo: quello della filosofia sociale del cristianesimo. Qui è accaduta la catastrofe. La filosofia sociale del cristianesimo doveva essere la distruzione di tutte le forme di potere politico e la creazione della comunità dei fratelli. La carica del cristianesimo era veramente eversiva, nel senso che tendeva all'eliminazione di tutte le forme di oppressione del fratello sul fratello, per dar luogo solo alla comunità dei credenti. Gli eventuali aspetti meno positivi le sarebbero caso mai derivati dal fatto che era centrata esclusivamente sulla fede. In ogni modo le strutture del potere e dell'oppressione dovevano scomparire. Invece è accaduto il vero e proprio compromesso storico (senza alcun riferimento a quell'altro di oggi; si tratta di ben altro avvenimento e di ben altra storia).

Il cristianesimo vittorioso ha fatto il compromesso con lo Stato imperiale romano. Ma facendo questo compromesso, il cristiano ha adottato la teoria, catastrofica, della doppia via storico sociale. Cioè dal punto di vista della vera impostazione cristiana ci dovrebbe essere solo la comunità; infatti, il vero cristiano si fa monaco e vive in una comunità. Ma, dal momento che non tutti i cristiani possono farsi monaci, allora viene fuori la teoria della doppia via: la società continua come prima. Da una parte c'è la Chiesa, che cerca di realizzare la comunità nel senso pieno del termine: dall'altra parte

'Compromesso storico' fra chiesa cristiana e impero romano

c'è la società civile e lo Stato, l'impero romano che cerca di realizzare la società del potere e del dominio nella forma classica, che la Chiesa riconosce ed in cui in fondo finisce per inserirsi. In questo modo si è verificato il compromesso.

Lo Stato imperiale romano rinuncia a distruggere la mentalità e l'ideologia esclusiva della Chiesa, ma a sua volta l'organizzazione ecclesiastica rinuncia a trasformare la società civile e lo Stato e, anzi, ci si mette dentro facendosi riconoscere come soggetto di diritto del diritto proprietario romano. È l'accordo del 313 tra la Chiesa e Costantino, a seguito del quale per la prima volta viene data alla Chiesa la possibilità di ereditare, di comperare e di possedere come soggetto di diritto. Si realizza così l'asse di 20 secoli di storia europea occidentale.

Il risultato è stata la catastrofe, almeno a mio modo di vedere, nel senso che la potenza trasformatrice del verbo cristiano nel campo socioeconomico è stata assolutamente emarginata, annientata dal compromesso con Costantino. Questo era, infatti, il prezzo del compromesso: lo Stato imperiale diventava cristiano e riconosceva teologicamente che la verità era il Cristo (conversione di Costantino e sostituzione del labaro imperiale con la croce); in compenso però la Chiesa doveva pagare un prezzo pesantissimo e cioè le strutture economiche, politiche e sociali della società imperiale non potevano essere aggredite dalla chiesa. Semmai potevano essere contestate per invito individuale. Per esempio, il cristiano poteva dire ad un altro di liberare i suoi schiavi o di vendere i beni e distribuirli al prossimo ecc., ma, come è ovvio, questo invito non fu molto seguito.

Così la famosa frase evangelica "date a Cesare quel che è di Cesare ed a Dio quel che è di Dio", interpretata in modo molto particolare, diventa la teoria del doppio binario. Mentre la società civile e lo Stato scatenano il loro particolare dominio ed oppressione, la Chiesa sviluppa la sua attività carismatica disinteressandosi del resto. In questo modo ovviamente quella che poteva essere la carica che avrebbe potuto far saltare in aria tutta la società civile, si è trasformata in una forza che ha contribuito a mantenere quelle stesse strutture.

In Agostino, che - non si dimentichi - è il figlio di un funzionario dell'impero romano, abbiamo proprio questo. Per lui è anatema un'eventuale teoria della trasformazione sociale; tra l'altro a lui, come abbiamo già detto, non interessa il mondo. Egli ha eliminato questa problematica. Mentre i cristiani del I secolo, la Chiesa delle catacombe, volevano trasformare la società, volevano far fuori il potere oppressivo dell'imperatore, Agostino è perso dietro la sua Gerusalemme celeste. Questi problemi per lui non esistono; per lui, infatti, esistono solo l'anima e Dio. Il problema della comunità come comunità e non semplicemente come chiesa viene da lui completamente emarginato.

È il trionfo del cristianesimo combinato con il conservatorismo sociale. E così sarà d'ora in poi e per sempre ed è questa la palla al piede della negatività storica del cristianesimo. Al minimo diranno, delle cose del mondo, che esse non interessano loro, al massimo faranno di peggio dicendo che si tratta della volontà divina, che il potere è voluto dalla volontà divina e che perciò bisogna sottomettersi ad esso. È inutile stare a chiedersi se poteva accadere qualcosa di diverso.

La carica di trasformazione profonda, reale, è stata bloccata proprio nel momento della vittoria, dato che il cristianesimo, sia pure lentamente ed in mezzo alle più varie difficoltà, stava tuttavia vincendo la sua battaglia. Il compromesso significava proprio questo: io riconosco te e tu riconosci me e nessuno di noi due si inserisce nella problematica dell'altro. Il funzionario romano diventa cristiano e fa esattamente quello che faceva prima; adesso va a messa la domenica e considera anche lo schiavo suo fratello in Cristo, salvo condannarlo a morte magari se cerca di liberarsi della schiavitù. La teoria della doppia via. Ne è venuto fuori un intreccio incredibile: la forza eversiva,

**Tradimento
del comunita-
rismo
cristiano**

**Conservatori-
simo sociale di
Agostino**

senza che sia stata abbandonata esplicitamente l'ideologia profonda del cristianesimo, si è trasformata in forza conservatrice. Sia pure in termini diversi, è ciò che è accaduto al marxismo nell'unione Sovietica.

Questo è l'aspetto cieco di Agostino. Questa problematica non l'ha mai trattata. I servi della gleba, gli schiavi, per lui non esistono, li ha abbandonati dal momento che a lui importa solo l'anima e quest'ultima è libera per sua natura. D'altra parte per lui l'organizzazione sociale, con tutto quello che comporta, è opera del demonio, della carne corrotta; egli ha già sistemato tutto questo proprio con la sua teoria della carne corrotta. La società è corrotta perché è opera del diavolo, irrimediabilmente corrotta, dunque.

La teoria sociale cristiana si regge su questo pessimismo teologico.

SCOLASTICA

Lezione 6

1. LA LOGICA MEDIEVALE

La morte di Agostino nel 429 è in un certo senso quasi simbolica della fine del periodo della patristica, cioè di tutti quei secoli in cui l'apporto del pensiero cristiano si è costituito ed affermato nei suoi temi fondamentali, realizzando, come abbiamo visto, la fusione col pensiero classico greco, ma innestando su questo dei motivi suoi specifici completamente nuovi.

Dopodiché inizia il periodo delle invasioni barbariche, e, naturalmente, per quanto ci riguarda, l'umanità occidentale ha altro da pensare che darsi alla filosofia. C'è solo sotto Carlo Magno una rinascita della cultura sotto forma di creazione di una *schola Palatina* (scuola del palazzo imperiale) in cui insegnano dei monaci e degli studiosi che provengono dalle isole britanniche, come il famoso Alcuino. Queste isole, non essendo state toccate da quella specie di vortice di invasioni e controinvasioni, erano rimaste un grande centro culturale. Questo spiega perché il solo pensatore importante di questo periodo del medioevo sia Scoto Eriùgena, originario, come dice il suo nome, dall'Irlanda, il quale fa una filosofia tipicamente neoplatonica.

Schola
Palatina.
Alcuino.

Scoto
Eriùgena

Questo è un fatto molto importante. Abbiamo visto come in Agostino vi è in qualche modo un platonismo cristiano; Eriùgena ha fatto del neoplatonismo cristiano, anche perché nel frattempo le opere di Aristotele erano andate disperse in quella specie di magma dell'Europa barbarica. Rimane solo una parte della tradizione logica di Aristotele, la quale viene conservata grazie all'opera logica di Severino Boezio. Questi era stato un grande senatore romano, prima amico e poi illustre vittima di Teodorico; imprigionato da quest'ultimo, aveva scritto in carcere una famosa opera, di ispirazione platonica, che è una specie di Fedone cristiano. Si tratta del *De consolatione philosophiae*, nella quale Boezio, attendendo la morte da Teodorico, rivive quasi, sia pure cristianamente, il momento della morte di Socrate e in cui dà vita a quella corrente importantissima che porterà il nome di socratismo cristiano.

Severino
Boezio

Per quanto riguarda il suo impatto nella storia della filosofia, Boezio è di fondamentale importanza perché ha trasmesso all'occidente una parte dell'eredità logica di Aristotele; non tutta, perché la logica di Aristotele era troppo complessa per un'umanità già intellettualmente in regressione. Tuttavia la parte centrale ed essenziale, cioè l'asse della logica aristotelica, la teoria del sillogismo in particolare, effettivamente fu ben sistemata, chiarificata ed esposta nell'opera logica di Boezio.

In questo modo praticamente l'asse della filosofia medioevale sarà il platonismo da una parte e la teoria sillogistica aristotelica dall'altra. La mentalità di fondo sarà platonica, fondata cioè su una visione platonica, ma organizzata nella struttura rigida e compatta della sillogistica aristotelica.

Verso il 1000 si ha la rinascita dell'Europa; in essa c'è un rilancio demografico, economico, culturale, ecc. In questa nuova società si ha una formidabile rinascita culturale che si manifesta nella proliferazione delle *scholae*, soprattutto nell'asse centrale costituito da Francia, Italia e Germania. La filosofia di questo periodo prenderà il nome di scolastica proprio perché viene insegnata nelle *scholae*.

Scholae:
Scolastica

Le *scholae* corrispondono agli odierni istituti di istruzione superiore e alle università; erano rette da monaci e da religiosi (non da gente di fede, ma proprio da religiosi). Il sapere medioevale è un sapere esclusivamente clericale; la borghesia commerciale, infatti, sa solo leggere, scrivere e far di conto e quanto all'aristocrazia

feudale a malapena sa leggere e scrivere. La Chiesa, che disponeva di grandi mezzi, crea dei grandi internati, i *collegia* (lo studente medioevale è sempre un interno), i quali sono riccamente dotati, generalmente, da benefici di ricchi mercanti. La Sorbona di Parigi ha conservato questo nome perché era stata pagata e dotata da un grande mercante francese che si chiamava Robert de Sorbon. In queste *scholae* (a Parigi, Tolosa e Montpellier in Francia, Padova, Pavia e Bologna in Italia, Colonia in Germania) c'è un ordine degli studi che corrisponde alla mentalità scolastica, quello che adesso chiameremmo uno studio interdisciplinare integrato a intenzione teologica.

Fatto fondamentale è che tutta la scienza ed il pensiero medioevale sono improntati ad una visione teologica della realtà per l'ovvia ragione che l'insegnamento è tenuto, gestito ed assicurato, da religiosi, da elementi del clero. In una mentalità così religiosa e mistica come quella medioevale non si capisce un sapere che non sia culminante in una visione teologica. In un certo senso non c'era quella che adesso verrebbe chiamata l'autoconduzione, però ci si rende conto che c'era una relativa autonomia. Si esce fuori dalla mentalità, che era stata quella di Agostino, e ci si rende conto, proprio perché la società è diventata più articolata e più complessa, che, pur permanendo la centralità del rapporto anima-Dio, bisogna però fare i conti con tante altre cose che vanno dalla politica, dall'organizzazione sociale alla natura.

Sorge in questo periodo una filosofia cristiana della natura; è un fatto molto interessante perché si tratta della prima filosofia della natura dopo quella dell'antichità greca. Sorge a Chartres, in Francia, nel XII secolo. A Chartres c'è la più bella cattedrale di Francia, che testimonia dei rapporti tra attività filosofica ed attività estetica. È per opera di Guglielmo di Conches che la filosofia medioevale affronta il problema di studiare la natura in una sua dimensione autonoma. C'è allora un'analisi profonda di cosa è la natura, di come la si deve affrontare e che significato ha una filosofia della natura.

Scuola di
Chartres

Dopo, però, tutte le varie attività di studio devono essere integrate in una visione comune, che sarà la grande filosofia scolastica; le varie problematiche (politica, sociale, naturale) dovranno essere integrate in una visione comune. Come si vede da "l'anima e Dio" di Agostino il programma si è allargato.

La scolastica sarà lo sforzo gigantesco, il più grande sforzo nella storia del pensiero umano, di reinterpretare tutto un mondo complesso alla luce di un'idea centrale. Ora l'idea centrale non poteva essere desunta da Platone, troppo riduttivo di fronte alla problematica presente (per esempio, /di fronte alla problematica/ della natura), per cui si avrà la rinascita dell'aristotelismo. Istintivamente qualche filosofo isolato si pone il problema della natura. Intorno a questo tema Platone era considerato insufficiente dalla cultura medioevale; in realtà Platone ha visto in modo molto profondo questo problema, ma, paradossalmente, lo ha visto in modo troppo profondo per essere accessibile allora e poteva essere ripreso solo da una scienza in fase di sviluppo molto avanzata. Platone nel *Timeo* aveva fatto un delirante modello di ipermatematicizzazione della natura, talmente complesso nella sua impostazione da poter essere ripreso e capito solo da una fisica molto sviluppata, ma da essere totalmente inutilizzabile dalla scienza del suo tempo e da quella del medioevo. Questi filosofi si rivolgono dunque alla grande filosofia aristotelica della natura che, pur difficile, era tuttavia relativamente accessibile e che proprio adesso rientra in occidente per opera dei grandi studiosi arabi.

Rinascita
dell'aristotelismo

Così, mentre la patristica era una filosofia della coscienza e della grazia, un'antropologia e una teologia platonicamente interpretata, la scolastica sarà una filosofia che avrà come asse centrale una filosofia del concetto e della natura, oltre che ovviamente una antropologia ed una teoria della grazia aristotelicamente interpretata.

C'è questo grosso cambiamento della mentalità filosofica, che deriva dallo spostamento dell'asse centrale da un interesse quasi esclusivamente antropologico ad un interesse anche verso la natura e la società. Si riscontra nella scolastica un grosso interesse, per esempio, per la politica; in fondo, una delle opere supreme della mentalità scolastica è la *Divina Commedia*. Dante in essa appare ossessionato dai temi politici. La sua, per certi aspetti, può essere considerata quasi una mentalità paranoica. C'è una sproporzione tra la gigantesca potenza poetica e concettuale di quest'opera e gli scatenamenti degli odi personali di Dante. Questa sua pretesa che per tutta l'eternità i suoi nemici debbano soffrire, è una mentalità che ha del delirante in senso paranoico.

Torniamo alla scolastica. Essa è dunque il tentativo di integrare i vari livelli mantenendone la relativa autonomia. È questa la grandezza della scolastica. Essa fa una teoria della natura, una teoria del contratto, una teoria della teologia: fa queste cose rispettando l'autonomia di questi vari livelli, utilizzando categorie specifiche e facendo un discorso che si muove su un piano autonomo. Dopodiché - ed è questo lo sforzo gigantesco di questa filosofia - questi vari piani devono essere integrati (mai fusi perché altrimenti l'autonomia non ci sarebbe) e correlati in modo da culminare nella teologia. C'è qui una struttura a piani, a piramide, come una struttura geologica a strati, dove i piani inferiori devono sostenere gli altri mentre lo strato supremo è la teologia. E questo è ovvio perché siamo di fronte ad una società religiosamente impostata.

Il culmine di questa filosofia sarà la *Summa teologica* di S. Tommaso, in cui tutto questo gigantesco impianto viene sviluppato e portato ad un massimo livello di perfezione logica.

La filosofia scolastica è dunque una filosofia integrata di piani relativamente autonomi, correlati fra loro. Per fare questo, però, è necessario un connettivo; tale connettivo sarà costituito dalla formidabile struttura logica del pensiero scolastico. Qui arriviamo al risultato scientificamente formidabile del pensiero medioevale, che è stato un grandissimo pensiero logico.

Logica
scolastica

Oggi si rifiuta la mentalità religiosa medioevale, si rifiuta l'aristotelismo come filosofia della realtà. Sembra allora che di questa filosofia si debba rifiutare tutto, ed infatti tutta la filosofia moderna, che è orientata in modo diverso, ha rifiutato *in toto* la filosofia medioevale e se ne è disinteressata. Kant ha detto in proposito che questa filosofia era di una ignoranza colossale e che non valeva la pena di occuparsene e di studiarla. Perciò egli aveva studiato - male - Platone ed Aristotele; aveva studiato - bene - la filosofia moderna e aveva affermato nel contempo che del medioevo non gli importava niente.

La filosofia scolastica è stata abbandonata, e, a partire da Cartesio, lasciata agli specialisti, a coloro che volevano prendere la cattedra di teologia medioevale o ai religiosi. Infatti, la scolastica è la filosofia dei seminari, della Gregoriana, delle varie università cattoliche (da Milano a Lovanio, a Colonia). In questi ambienti si è sempre insegnata la filosofia di S. Tommaso come verità perenne.

Invece, a partire dal 1920, un logico morale, il polacco Lukasiewicz, uno dei grandi filosofi del '900, rivelò che la logica del medioevo era molto più avanzata della filosofia moderna.

Questa fu una scoperta che sbalordì tutti, il fatto cioè che la problematica logica del medioevo era molto più ricca, molto più articolata e profonda della problematica logica, per esempio, dell'idealismo e del positivismo. Sottolineo che si tratta della problematica logica perché quello studioso non si riferiva alla filosofia complessiva del medioevo, ma alla sola logica medioevale, che egli considerava una grandissima logica. Da allora in poi in questi ultimi 50 anni si è sviluppato uno studio intensissimo della logica medioevale, soprattutto ad opera di studiosi polacchi, i quali hanno affermato -

secondo me con alcune contraddizioni - che le cose più moderne della logica sono state anticipate ed elaborate nel medioevo.

L'aspetto di specifico interesse della scolastica, ripetiamo, è il valore concettuale di questa formidabile elaborazione logica. I medioevali erano dei logici raffinatissimi; e questa logica raffinatissima raggiunse tali livelli da rimanere incomprensibile fino alla metà del XX secolo. Alcuni discorsi di questa logica, considerati per esempio dai filosofi dell'800 come assolutamente assurdi (si parla di sottigliezze scolastiche per indicare sottigliezze inutili), corrispondono esattamente ad alcune teorie proprie degli anni '60.

Come si spiega questa formidabile raffinatezza logica medioevale? Si spiega con l'ambito in cui si muoveva. Proprio perché la filosofia medievale era scolastica, una filosofia di *schola*, che si svolge in quello che adesso chiameremmo un corpo separato, è stata capace di elaborare una raffinatezza da ambiente chiuso. Come dato sociologico generale, si può osservare che tanto più un ambiente è chiuso, tanto più esso si isterilisce come problematica profonda, ma tanto più sviluppa una sua elaboratissima teorizzazione. In questi immensi *collegia* medioevali, totalmente separati dal mondo, in cui famosi studiosi dedicano gran parte della loro vita a studiare e a pensare solo a problemi ultraelaborati ed astratti, si crea una raffinatezza di pensiero senza pari nella storia dell'umanità.

Cause
dell'interesse
logico degli
scolastici

La scuola medioevale era una scuola severissima; in essa si prevedevano 14 ore al giorno di studio. La laurea medioevale consisteva, poi, in una tornata di tre giorni in cui erano previste interruzioni di solo sei ore per dormire ed in cui il candidato era posto al centro di un'immensa sala, al cospetto di una commissione di 12 membri che si alternavano per interrogarlo ogni 3 ore. Ognuno degli esaminatori cercava di far cadere il candidato in contraddizione con elaboratissime, sottilissime e perfide domande. Se il candidato cadeva una sola volta doveva ripetere la prova. Per reggere questo attacco ci voleva una tempra logica a prova di fuoco. Questo fatto ha un'importanza storica grandissima e gli storici della scienza sostengono che il grande sviluppo scientifico dell'occidente è stato reso possibile grazie a questa gigantesca preparazione logica. L'uomo occidentale è stato plasmato, per così dire, da tre secoli di feroce disciplina logica scolastica. È anche una cosa che ha aspetti terrificanti.

La funzione capitale della Chiesa medioevale è stata quella di selezionare intelligenze. Quando essa incontrava il figlio del povero, di un servo della gleba particolarmente dotato, lo faceva diventare prete facendolo studiare. In questo senso l'atteggiamento della Chiesa era molto più produttivo di quello della società borghese dell'800. In quest'ultima una gran parte delle intelligenze sono andate sprecate perché, in essa, il figlio intelligente dell'operaio e del contadino non riceveva alcun aiuto ed era completamente abbandonato a se stesso. Nel medioevo la Chiesa assolveva a questa funzione e infatti, ci sono logici medioevali famosi che sono figli di contadini. Finita questa società, le altre non le hanno tenuto seguito in questo senso.

Per tornare alla logica, nel '400 ci fu una famosa questione legata al problema teologico di come potesse esserci la libertà umana se Dio sapeva il futuro in anticipo. Era il problema se si può conoscere la contingenza (la casualità). A questo proposito i casualisti di Lovanio elaborarono degli schemi probabilistici di una tale complessità che per cinque secoli nessuno ci ha capito niente e solo adesso si è visto che si tratta in fondo di teorie a cui soltanto dopo il 1930 e con immensi sforzi sono arrivati i probabilisti del XX secolo.

Da dove parte questa problematica logica?

Parte con una allucinante storia d'amore, quella di Abelardo ed Eloisa, una delle grandi storie d'amore della tradizione europea. Abelardo era il giovanissimo e brillantissimo francese che insegnava logica all'università di Parigi ed aveva come

Abelardo

allieva la bellissima e brillantissima Eloisa. Questa si innamorò follemente del maestro ed il maestro si innamorò a sua volta di lei. Questo amore ha dato luogo ad un epistolario giustamente famoso.

Proprio Abelardo è stato il fondatore della logica medievale, la cosiddetta logica terministica, fondata su una analisi raffinatissima del problema dei termini con l'ottica categorematica. I termini sono infatti detti anche categorematici in quanto sono segni che hanno un significato dipendente. Cioè la logica categorematica ha elaborato per la prima volta una teoria dei significati, si è posta il problema del significato, si è posta il problema del significato del significato.

Mentre la logica aristotelica è una logica della deduzione, del sillogismo, la logica medioevale è centrata non tanto sulla deduzione naturale - di cui pure ovviamente si occupa - quanto sul problema del significato dal punto di vista della logica categorematica.

Che vuol dire la significazione? (significazione è il termine specifico logico per significato, che è termine troppo generico). È la capacità che ha il termine in sé considerato di presentare qualcosa all'intelletto. I logici si sono chiesti: un termine logico che significazione ha?

Abelardo è stato il primo grande elaboratore della problematica della significazione.

Lezione 7

1.1. Problema degli universali

1.1.1. Soluzioni realista, nominalista e concettualista

1.2. Logica simbolico-combinatoria

Avevamo detto che la filosofia scolastica si trova, sin dall'inizio, con l'opera di Abelardo, impegnata in una forte riflessione logica.

Questa riflessione riprende alcune tematiche aristoteliche che sono state trasmesse attraverso la mediazione di Boezio (VI secolo), le quali tuttavia ora subiscono una rielaborazione di tipo originale.

I due filoni principali che si manifestano in questo periodo sono appunto il filone logico, da una parte, e la nuova filosofia della natura, dall'altra. Per quanto riguarda quest'ultima, ricordiamo la nuova filosofia della natura di Guglielmo di Conches e della scuola di Chartres che elaborano per primi la teoria, poi diffusissima e permanente in tutta la filosofia medioevale, dell'uomo come microcosmo del macrocosmo. Per essa l'uomo è un "compendium totius naturae", un riassunto di tutta la natura, una specie di specchio contratto di essa. Si pensi alla teoria alchimistica, per la quale nell'uomo ci sono tutti gli elementi presenti nella natura, naturalmente in quantità diverse. Praticamente tutto quello che c'è nella natura c'è anche nell'uomo. L'uomo, attraverso la sua molteplicità, realizza quasi l'immagine della natura, perciò è dotato di vita sensoriale come le piante, di vita insieme sensoriale e motrice come gli animali e inoltre ha una vita intellettuale; in questo senso è una specie di compendio della natura e di tutta la realtà.

Microcosmo e macrocosmo

La teoria dell'uomo come microcosmo del macrocosmo è centrale in tutta la filosofia della natura che va dall'XI secolo fino alla nascita della grande fisica moderna di Galilei e di Newton.

Problema degli universali

Per quanto riguarda, invece, la problematica logica, questa è centrata, a partire dal XII secolo, sul cosiddetto problema degli universali, che rappresenta il tentativo di definire chiaramente lo status dei concetti denominati appunto universali.

Un universale è il nome di una classe; per esempio, ci sono diversi uomini; l'uomo o l'umanità è la classe relativa ad essi. Il problema centrale per i logici medioevali è di sapere qual'è la realtà ontologica, lo status ontologico di questa entità. Nessuno contesta che, per esempio, l'entità 'uomo' esista, dato che io posso parlare di umanità. Il problema è un altro, quello appunto di sapere lo status ontologico di questo termine e in particolare di sapere qual'è il suo referente. La domanda che ci si pone è la seguente: questo termine universale a che cosa si riferisce? Dato che il termine è, il problema è di sapere appunto se il termine ha il referente in qualche cosa. Se, per esempio, io dico il termine 'ippogrifo' (cavallo alato), questo termine ha un suo chiaro significato, solo che manca di referente precipuo, non ha cioè uno status ontologico.

Il problema, ripetiamolo, è dunque nella domanda: qual'è lo status di un termine universale? Qui ci sono tre risposte ed ovviamente non possono esistere che queste tre risposte. Come sempre ci sono due estremi ed un termine medio.

I due estremi sono:

1) Che il referente dell'universale è reale, è la realtà. Cioè gli *universalialia* esistono indipendentemente dagli individuali e questi ultimi non ne sono che delle copie. Questa è la posizione tipica di Platone. Esiste nella mente di Dio il modello dell'umanità prima ancora che esistano gli uomini in sé; gli uomini non sono che delle copie più o meno approssimative di questa struttura ontologica dell'universale. L'universale è nella terminologia scolastica "ante rem", esiste cioè prima dell'individuale concreto a cui si riferisce. Questa posizione platoneggiante sarà difesa da Guglielmo di Conches. Essa va sotto il nome di realismo.

Realismo

2) L'altro estremo è la posizione opposta, quella degli universali "post rem". Secondo essa gli universali non hanno realtà ontologica e sono semplicemente il riassunto, il segno stenografico, il simbolo per indicare una collezione di individui simili. Per riprendere il nostro esempio: non esiste l'umanità come modello, esiste solo l'aggregato degli uomini che possiedono caratteristiche simili e che vengono etichettati sotto il segno stenografico di umanità. Questa teoria viene chiamata *nominalismo* perché per essa l'universale è un puro nome, un simbolo e non ha una sua densità ontologica. Essa è stata difesa dal grande nemico di Guglielmo di Conches, Roscellino di Compiègne.

Nominalismo

Ricapitolando i due estremi sono: il realismo platonico metafisico di Guglielmo di Conches, per il quale l'universale in sé precede la realtà, ed il nominalismo di Roscellino per il quale invece gli universali sono un mero segno, simbolo, puro *flatus vocis*, che non hanno realtà ma servono a collezionare elementi simili.

Mentre la prima posizione fa chiaramente riferimento a Platone, l'altra è una posizione di tipo essenzialmente empiristico. Non a caso tutti gli empiristi della storia della filosofia saranno, sulla questione degli universali, dei nominalisti; assumendo essi, infatti, che la sola realtà è l'entità individuale empiricamente data, ovviamente non potranno che assumere una posizione nominalistica nella questione degli universali. I metafisici, invece, saranno sempre dei realisti in questa stessa questione.

Attenzione, perché qui c'è un problema delicato. Quando ho definito realista la posizione di Guglielmo di Conches, avrei dovuto porre tra virgolette il termine realista. Vi sono infatti due significati del termine realismo in filosofia. Generalmente con questo termine si intende la filosofia antidealista, secondo cui la realtà, qualunque cosa si intenda con questo termine, esiste indipendentemente dalla rappresentazione e dall'attività della mente umana. In questo senso, per esempio, filosofi così diversi come S. Tommaso e Carlo Marx sono ugualmente realisti, perché per Tommaso la realtà esiste in quanto creata da Dio e per i marxisti la realtà, prodotto del movimento dialettico della materia, è evidentemente ugualmente indipendente dalla mente umana.

**Il termine
'realismo' in
filosofia**

Questo è il significato più generale del termine realismo nella storia della filosofia, il cui esatto contrario è costituito dalla posizione idealista secondo cui, invece, la realtà in qualche modo deve fare riferimento alla rappresentazione, non esistendo indipendentemente dalla rappresentazione della mente umana.

Diremo perciò che gli atomisti greci, i tomisti cattolici medioevali, i materialisti del 1700 ed i marxisti, sono dei realisti, mentre i platonici, Leibniz, la grande scuola filosofica tedesca del '700 e dell'800, Benedetto Croce, sono idealisti.

Nella tematica logica - cosa curiosa - le posizioni si invertono, per così dire. In particolare nella questione degli universali il realismo è una posizione di carattere metafisico, mentre la posizione che sarà poi dei realisti in filosofia generale è il nominalismo. Il realismo nella teoria degli universali non è una posizione amata dai realisti in filosofia generale (che sono nominalisti), mentre gli idealisti in questo campo hanno tendenze realiste.

Tra il nominalismo di Roscellino ed il realismo di Guglielmo di Conches si è introdotta ed ha trionfato, almeno per allora, un'altra teoria, che è conosciuta col nome di *concettualismo*; si tratta di una via media tra le altre due, e sostiene che gli universali sono "in re". Questa teoria si rifà all'aristotelismo e proprio questo fatto spiega il suo trionfo. Dal momento che la posizione aristotelica permeerà la filosofia scolastica, principalmente aristotelici saranno gli scolastici nella questione degli universali, magari senza neanche esserne profondamente coscienti.

**Soluzione
concettualista
al problema
degli
universali**

La posizione concettualistica assume che l'universale non è una struttura reale, come sostenevano i realisti, ma che d'altra parte non è nemmeno un puro segno, come sostenevano i nominalisti. È invece concetto. E questo significa che è, per così dire, una struttura interna ad ogni elemento individuale della classe e che lo definisce in quanto elemento della classe. I teorici del concettualismo, e tra essi Abelardo, ragionano così: è assurdo dire che esiste l'universale "ante rem", se non altro perché non c'è nessuna prova della sua esistenza; è anche assurdo dire che si tratta un puro simbolo perché per poter collegare gli elementi da simboleggiare, questi elementi debbono avere una struttura comune, in assenza della quale non è possibile mettere una certa etichetta e non un'altra. Come fa, dicono, Roscellino a mettere un'etichetta "uomo" ad x, y, z, e non ad a, b, c? Questo è possibile solo perché x, y, z hanno qualcosa in comune, per esempio, si muovono o parlano. Ne deriva però che x, y, z hanno qualcosa in comune in quanto possiedono una struttura comune. Questa struttura, che li accomuna ed è presente in loro, è un universale, cioè è ciò che li definisce come elementi della classe. Non c'è dunque, per tornare al nostro esempio, umanità prima dell'uomo, non c'è umanità come puro simbolo, ma c'è invece umanità come insieme, come struttura comune a tutti gli individui umani. Questa struttura, comune a tutti gli individui umani, dà luogo nella mente umana al concetto di umanità.

Si vede che rispetto alla due posizioni estreme, il concettualismo prospetta veramente una posizione centrale. Per essa ha senso parlare di universale, ma non ha senso parlare di universale separato. L'universale è presente nell'individuale in quanto struttura che accomuna questi individuali ad altri individuali. Non dunque "ante rem" né "post rem", ma "in re". Poiché l'individuale, a sua volta, possiede una struttura comune ad altri individuali, questa struttura non è più individuale ma universale. Per cui diremo che in ogni essere umano è presente una struttura comune a tutta l'umanità e che esiste la struttura comune dell'umanità in quanto elemento che accomuna ogni singolo uomo; in questo senso possiamo parlare del concetto universale di umanità.

Per riassumere: il problema era sapere a cosa faceva riferimento il termine universale. Per i realisti esso fa riferimento ad una struttura ontologica, in generale riferita alla mente divina, in cui ci sarebbe il modello dell'umanità, quello che in greco si chiama *paràdeigma*, il paradigma dell'umanità. Per la scuola nominalista non esiste

nessun paradigma, nessun modello; esistono solo gli individuali, che sono riassunti e catalogati in un segno, uno stenogramma che è appunto il nome universale. Per i concettualisti di Abelardo esiste invece la strutturazione interna, comune a diversi individuali che li configura come membri di un'unica classe; questa loro caratterizzazione interna si configura come universale "in re" e nella mente umana come concetto.

I concettualisti hanno trionfato perché il concettualismo permette di salvaguardare le due esigenze profonde e contrapposte delle due scuole rivali: l'esigenza dell'esistenza degli universali propria dei realisti, i quali vogliono garantire che quando si parla, non si parla a vanvera, non si dicono parole in libertà e, d'altra parte, permette di salvaguardare anche l'esigenza, forsennatamente ripetuta da Roscellino, che in qualche modo non si può parlare degli universali se non dopo avere esperito gli individuali. Certamente, in questo, Roscellino aveva sicuramente ragione: nessuno parla di una classe se prima non ha visto nessun elemento di essa. C'è dunque l'esigenza dei realisti che il discorso abbia una densità reale, ma anche l'esigenza di affermare che [geneticamente] aveva ragione Roscellino. In realtà, non è che il bambino nasca con l'universale; egli impara a costruire il concetto di universale guardando l'individuale. I bambini piccoli spesso chiamano indifferentemente mamma, babbo, zia e zio, persone di sesso diverso, proprio perché hanno una specie di universale globale parziale.

I concettualisti, dunque, riescono a salvaguardare l'esigenza dei realisti (quando si parla degli universali si parla di una struttura presente nella realtà) e nello stesso tempo l'esigenza che non si accede agli universali prima o in assoluto, ma solo attraverso l'analisi interna della varie *res*. Il concettualismo riesce, quindi, a mediare tra le due posizioni estreme.

Del resto il discorso sugli universali si combina ad un altro discorso molto complesso che è quello sulla realtà dei termini, di cui il discorso sugli universali non è che un frammento, sia pure capitale. Questo discorso mirava a sapere cosa è l'entità del termine.

I logici medioevali hanno fatto questa scoperta fondamentale: che si possono dire infiniti termini, ma dire i termini non garantisce che questi termini si riferiscano a qualche cosa. Questa logica medioevale si chiama la "logica terminorum".

La reale grande scoperta dei logici medioevali è la scoperta che la logica non è altro che un sistema di segni, di termini; la logica è solo un gioco di simboli; è una [...] combinatoria. Adesso noi sappiamo che la nostra logica è un'algebra particolare; c'è, infatti, un'algebra particolare della logica, un modello algebrico ontologico che è l'algebra di Church. Questo tipo di algebra è stata scoperta dal grande matematico Gödel ed è la stessa algebra che funziona per rappresentare i circuiti elettrici, sicché questa analogia ha fatto pensare che la mente umana funzioni come un ordinatore elettronico, dato che possiede la stessa struttura algebrica operativa. La scoperta di Gödel è stata la scoperta che il meccanismo del pensiero umano, della logica umana, obbedisce a delle leggi combinatoriali, leggi algebriche che si ritrovano anche nei circuiti elettrici ed elettronici.

Questa logica, l'algebra di Church, è caratterizzata dal fatto fondamentale che, mentre nell'algebra normale $a \times a = a^2$, in essa $a \times a = a$. In altre parole, se io dico una proposizione univoca ad affermo che è vero che questa sia vera e che è vero che è vero che questa sia vera e così via dicendo, io non aumento per niente il valore di verità di questa affermazione. Nello stesso modo se io apro un circuito e poi lo riapro indefinitamente, il circuito è sempre aperto; il circuito diventa diverso solo quando lo chiudo. Nello stesso modo tanti "è vero" conservano il loro significato e lo cambiano solo quando li annullo dicendo "è falso", perché i due valori di verità della logica bivalente, vero-falso, non possono che essere rivelati, non possono invece essere

Logica
medioevale e
logica
moderna

moltiplicati per potenza. Non c'è potenza del vero e del falso come non c'è potenza nell'apertura o chiusura di un circuito. In questo modo l'algebra che si struttura nella configurazione $a \times a = a$ corrisponde alla struttura operativa del discorso logico.

I medioevali, senza ovviamente conoscere l'algebra di Church, sono riusciti però ad individuare la struttura centrale del discorso logico moderno, che cioè la logica è in qualche modo una combinatoria di termini. Allora si è posto il problema centrale di sapere che cosa è un termine, cioè se il termine logico ha una sua densità ontologica. Si tratta di sapere poi - dato che la logica degli universali è un sottoprodotto della logica terminologica - che densità ontologica hanno dei termini particolari che sono detti universali.

Logica
combinato-
riale e densità
ontologica dei
termini logici

Nel X secolo un pazzo che si chiamava Belisario di Tours, che era un grosso teologo, si pone la domanda fondamentale: qual'è l'essere del nulla? Questo termine, infatti, in quanto termine, deve avere una sua realtà. Ma qual'è questa realtà? Qui il problema era posto in modo immediato e si vede che c'è anche il problema della contraddizione in termini.

Belisario di
Tours

Se io ammetto l'essere del nulla, il nulla non è più nulla. D'altra parte se io ammetto il puro non essere del nulla, il nulla scompare come entità definita. A questo il logico moderno risponde in modo molto semplice e cioè che non esiste il nulla. Esistono solo operazioni di annullamento e il nulla è operazione di cancellazione. Quando io dico che c'è il nulla faccio un *solecismo* logico, cioè enuncio un enunciato privo di senso o - meglio - il cui solo senso è questo: io in questo momento effettuo l'operazione di cancellare tutti gli esistenti ed in questo senso c'è il nulla, dato che c'è un'operazione di cancellazione. Ma non ci può essere il nulla in quanto c'è o oggettualità o nulla in quanto nulla del nulla.

I logici medioevali hanno posto questo grossissimo problema della densità ontologica dei termini impelagandosi in allucinanti disquisizioni per capire appunto qual'è la realtà soggiacente al termine. Facendo questo, e pur impelagandosi in disquisizioni senza fine, fondarono però la logica, la mentalità logica. Abelardo e gli altri sono i lontani padri della logica moderna; non Aristotele il quale pensava solo in termini di classe e di elementi della classe; essi pensavano invece in termini equivalenti alla moderna logica simbolico combinatoriale. Naturalmente poi commettono quello che per un logico moderno è un grosso fraintendimento; infatti, parlano in termini di strutture e di termini (fanno riferimento a strutture soggiacenti ai termini) e non parlano, come invece fa il logico moderno, in funzione di operazioni. Hanno una mentalità strutturalistica che certo è una parte della logica, ma manca loro la mentalità operativistica. Il logico moderno è uno strutturato operativo, cioè un individuo che gioca in senso logico con le strutture. Invece questi medioevali bloccano le strutture e non capiscono la centralità del termine in quanto simbolo operativo.

Roscellino che aveva individuato la centralità del termine in quanto operativo, sarà alla lunga il trionfatore finale, anche se quello medioevale rimane Abelardo. Roscellino, infatti, dicendo che il termine è uno stenogramma, voleva dire che bisognava fare un'operazione che collegasse e comparasse tra loro gli individuali. Qui naturalmente parliamo sempre di operazioni in senso logico: si pone, si cancella, si connette, si paragona. Ricordiamo che Guglielmo di Conches diceva che, in sostanza, esiste l'*umanità in sé* per cui per lui 'umanità' non è un termine operativo, è piuttosto il prodotto di una constatazione (vede che c'è l'umanità). Roscellino dice che questo non è vero; ci sono solo gli individuali per cui l'umanità, per esempio, è una serie connessa di operazioni della mente umana che vede gli individuali, li paragona tra loro, ne vede gli aspetti comuni e simbolizza l'aspetto comune del termine.

Il carattere operativo è, quindi, presente nel nominalismo mentre è completamente assente nel realismo. Nel concettualismo ci sono ambedue le cose, ma

con minore chiarezza perché, come tutte le posizioni medie, è ricca ma incompiuta. Le posizioni medie sono sempre più ricche delle estreme ma anche meno definite e perciò meno positive per la storia.

Nella concezione concettualista c'è l'operazione in quanto l'universale si deve ritrovare, ma, in quanto l'universale è presente nelle cose, l'operazione ha una funzione limitata. È una constatazione più che una creazione.

In questo modo la logica medioevale, attraverso la questione degli universali, pone la problematica moderna della logica come pura combinatoria dei termini, vista sul referente unico di questi termini.

Ricordiamo la questione del nulla. C'è qualcosa che si riferisce al termine 'nulla'? Se c'è, nulla è veramente nulla, ma nulla è qualcosa. Berengario non potendo prendere la via operativa, per cui nulla è annullamento logico formale, si è impelagato in una strada allucinante dalla quale non era possibile venir fuori; finì con l'essere considerato pericolosamente eretico. Infatti, c'è il problema della creazione: Dio creò il mondo dal nulla, dice la Genesi. Se il nulla esiste, allora esiste un essere precedente a Dio per cui il vero dio sarebbe il nulla. Si tratta, come si vede, di qualcosa che ha un precedente nella teoria platonica della */chòra/* nello spazio indefinito che precede l'azione del demiurgo.

Per tornare a Berengario, fu minacciato dal vescovo e si finì per fare su questo tema persino un concilio che non approdò assolutamente a nulla.

Lezione 8

2. ANSELMO D'AOSTA

2.1. Esistenza di Dio: argomento ontologico

L'altra volta avevamo visto come il problema centrale di tutta la logica medioevale tocca il rapporto tra i termini e il referente, cioè il problema del significato, della densità ontologica del termine concettuale, di cui abbiamo visto un esempio nella discussione degli universali.

Questa discussione arriva al suo punto fondamentale quando si tocca il problema di Dio, problema ovviamente centrale in una filosofia, come quella medioevale, che è essenzialmente una teologia. A questo punto c'è il gioiello della logica medioevale: l'argomento ontologico, che cerca di collegare strettamente il termine 'dio' ('dio' come termine, come puro concetto, come entità formale) con il Dio esistente, con Dio come entità reale.

Il concetto ontologico è stato formulato da un pensatore italiano, che è vissuto per la maggior parte in Inghilterra, S. Anselmo di Aosta. Si tratta del tentativo di dimostrare che esiste un caso, ed un solo caso, in tutta la logica ed in tutta la realtà, in cui dall'essenza scaturisce necessariamente l'esistenza. In esso la posizione del termine 'dio', come entità logica, comporta necessariamente la posizione dell'esistenza reale di Dio.

**Anselmo
d'Aosta e la
prova
ontologica**

Nella logica del filosofo ci troviamo di fronte a questo problema: i termini definiscono delle possibilità, non definiscono automaticamente delle realtà. In altre parole, quando io dico il termine "centauro" o "ippogrifo" io definisco la possibilità di un ente metà uomo e metà cavallo e di un ente cavallo alato, ma non implicho necessariamente che questo ente esista; il fatto che sia o non sia è un problema di verifica reale.

I termini sono dunque delle definizioni di possibilità che non implicano la loro realtà, la quale sarà oggetto di una verifica successiva. E questo fatto vale per qualsiasi termine.

S. Anselmo, invece, disse - e questo lo rese giustamente famoso - che c'è un caso in cui la posizione definitoria comporta automaticamente e necessariamente la posizione dell'esistenza: questo caso riguarda, appunto, Dio. Secondo Anselmo nel momento in cui si pone la definizione terminologica di Dio, necessariamente si pone l'esistenza vivente di Dio. Questo caso è tuttavia un "unicum".

L'argomento ontologico è rimasto famoso nella storia della filosofia per questo tentativo, tecnicamente mirabile, della deduzione automatica dell'esistenza dall'essenza.

Vediamo come ragiona S. Anselmo. Egli immagina un dialogo tra lui, credente, e un ateo, cioè un insipiente (l'ateo per definizione è un *imbecillus*, uno che ragiona debolmente). Anselmo dice: di che cosa discutiamo? Risposta: discutiamo di Dio. Anselmo dice ancora: su che cosa siamo d'accordo e su che cosa in disaccordo? Siamo ovviamente d'accordo sul termine sul quale discutiamo, discutiamo cioè sul termine 'dio'. Siamo invece in disaccordo sul fatto che io, Anselmo, dico che questo termine ha un referente reale, il Dio vivente di Abramo, Giacobbe, Mosè, che parla nell'Antico e nel Nuovo Testamento, mentre tu dici che questo termine non ha un referente. Siamo d'accordo sul termine, non siamo d'accordo sul referente di questo termine. Ora ti dimostro che tu, dicendo che "questo Dio" non ha referente reale, ti contraddici, cadi in un'insanabile contraddizione con la tua stessa definizione.

La genialità di Anselmo consiste, come potete notare, nel fatto che, mentre quando si parla di Dio si presuppone sempre o una interiorità (Agostino) o l'esteriorità, cioè il mondo (Aristotele, S. Tommaso), egli pone il discorso esclusivamente sulla base del puro termine e sul rapporto esistenza ed essenza. In questo senso il suo è veramente un discorso logico puro. Egli elimina tutta l'interiorità agostiniana e tutta l'esteriorità aristotelica, per mantenere solo la logicità, la logica terminologica. È, la sua, la perla del discorso medioevale: c'è il termine 'dio' e noi ragioniamo su questo termine e sulla sua definizione.

Qual'è la definizione di Dio su cui, dice Anselmo all'ateo, tu ed io dobbiamo essere d'accordo perché tra noi sia possibile la discussione? La definizione Dio è che Dio è l'essere perfettissimo. Ma cosa significa essere perfettissimo? Significa che egli è dotato di tutte le perfezioni; ma questo significa che il termine 'dio' non esclude nessuna determinazione di perfezione, altrimenti non sarebbe dotato di tutte, ma solo di alcune determinazioni. D'altra parte questo vuol dire che egli possiede queste stesse perfezioni al massimo livello, altrimenti non sarebbero perfezioni. Il concetto di Dio, quindi, implica una assolutezza tanto *estensionale* quanto *intensionale*; cioè tutte le perfezioni sono possedute, ed ognuna di esse, al massimo grado.

A questo punto S. Anselmo chiede al suo interlocutore: sei d'accordo su questa definizione? E l'insipiente risponde: sì, solo che Dio non c'è. È un po' la stessa cosa di quando in politica un comunista parla con un liberale a proposito appunto del comunismo. D'accordo sulla definizione di comunismo (se non fossero d'accordo, ogni discussione sarebbe impossibile); il liberale dice che il comunismo storicamente non è possibile e non è reale, mentre il comunista dice che si farà. Da notare che sottolineo il fatto che, quando si discute, si è sempre d'accordo sulla definizione dell'oggetto di cui si discute, mentre il disaccordo riguarda altri fatti, nel caso in specie il fatto se il comunismo è possibile o no; è sull'attuazione del termine che gli uomini discutono. Anselmo anche per questo è stato un grandissimo logico perché è appunto il primo che ha affermato che ogni ambito di discussione presuppone l'univocità tematica e, invece, l'equivocità ontologica. In realtà tutte le volte che si discute, per non cadere nell'assurdo di un dialogo tra sordi, bisognerebbe fare prima il vocabolario dei termini della

discussione stessa. Sul tema di Dio ciò che è in discussione tra l'ateo ed il credente è la realtà di Dio. Ma l'ateo, che nega l'esistenza di Dio, per negarlo, come per negare qualsiasi *quid*, deve essere d'accordo sulla definizione di Dio o del qualsiasi *quid*.

Anselmo dice che, dal momento che Dio è per definizione l'essere dotato di tutte le perfezioni tanto in senso intensionale che in senso estensionale, allora l'ateo, che è d'accordo con questa definizione, cade in contraddizione perché, proprio nel momento che definisce Dio in questo modo, non può negargli nello stesso tempo una determinazione fondamentale quale l'esistenza.

Si tratta, come è evidente, di un problema logico. Anselmo afferma che l'ateo cade in una contraddizione insanabile sul piano logico perché, dicendo che Dio non è, gli sottrae una determinazione fondamentale nello stesso momento in cui ha assunto come definizione di Dio che Dio sia l'essere dotato di tutte le perfezioni, tale che un essere più perfetto non possa essere pensato. Si contraddice dunque perché contemporaneamente sottoscrive quella definizione di Dio e poi gli nega la perfezione dell'esistenza. Il che significherebbe che sotto il profilo dell'esistenza il verme vivente sarebbe superiore al Dio inesistente.

Come si vede, il fulcro dell'argomento ontologico è il seguente: quando io definisco come totalità intenzionale ed estensionale di perfezione un termine, io non posso sottrargli l'esistenza; la totalità di predicazione presuppone la presenza dell'esistenza all'interno della definizione, cioè all'interno della totalità stessa. È lo stesso ragionamento per cui io non posso dire la totalità dei numeri naturali e nello stesso momento sottrarre il 23, perché allora io non direi più la totalità dei numeri naturali.

Sotto questo aspetto l'argomento è incontrovertibile. Se è vero che l'esistenzialità fa parte della totalità estensionale ed intensionale definitoria, è automaticamente vero che non si può sottrarre l'esistenza all'essere così definito. Perciò l'ateo, nel momento stesso che dice di accettare la definizione di Dio, non può non ammetterne l'esistenza senza cadere in una contraddizione insanabile.

Tuttavia sin dal suo primo apparire i pensatori medioevali, pur assumendo che Anselmo aveva creato un gioiello, capirono che nell'argomento ontologico c'era qualcosa che non andava, che non convinceva appieno. Solo che non riuscivano a capire di che cosa si trattasse. Il chiarimento sulla fallacia dell'argomento ontologico è venuto con Kant nel 1781. Ci sono voluti 7 secoli per smontare la costruzione logica di Anselmo.

**Debolezza
dell'argomen-
to ontologico**

L'argomento di Kant è questo: l'errore di Anselmo è nello stesso tempo profondo e sottilissimo ed è quello di aver posto l'esistenza come facente parte dell'insieme definitorio. Come vedete di tratta di un'altra discussione in termini di *logica terminorum*. Anselmo ha essenzialmente posto il problema interamente sul piano della definizione terminalistica. Ora, dice Kant, il suo errore è di aver posto l'esistenza come facente parte dell'insieme definitorio di un'entità, cioè di aver detto che per definire un *quid* ci si deve mettere l'esistenza. Ma l'esistenza non è mai stata una nota definitoria perché la definizione, cioè l'essenza, per definizione, non è mai definizione di esistenza ma solo di possibilità. In altre parole, che si tratti di Dio, della programmazione economica, dell'ippogrifo o del comunismo, io parlo sempre, quando definisco, di possibilità. La definizione non è mai definizione di realtà, ma solo definizione di possibilità. L'essenza non è mai l'esistente, ma è il possibile. La definizione riguarda cose caratteristiche poste come possibili, di cui la realtà è poi un altro aspetto.

L'errore di Anselmo - secondo Kant - sta nel fatto che, sebbene lui dia una definizione esatta quando dice che Dio è l'essere dotato di tutte le perfezioni, tale che non possa essere pensato essere più perfetto, dà tuttavia per scontato che questa definizione implichi l'esistenza. Cosa questa niente affatto vera perché, anche in questo

caso, come in ogni definizione, l'esistenza non c'entra per niente. La definizione vuol dire semplicemente che, se Dio è, se questo essere esiste, è l'essere dotato di tutte le perfezioni. Questo non vuol dire che, quando io pongo la definizione, come dice Anselmo, questa ricomprenda automaticamente l'esistenza. Non è vero che dall'essenza scaturisce l'esistenza, perché l'essenza è sempre un discorso sulle possibilità, mai un discorso sull'esistenzialità.

Anselmo, in questo caso, avrebbe fatto una specie di gioco delle tre carte; avrebbe surrettiziamente introdotto un'altra carta, quella dell'esistenza, in un mazzo, in un insieme, in cui originariamente non c'era.

L'esistenza è il discorso che riguarda il reale, la posizione reale degli individui, che è un altro fatto. Invece il fulcro dell'argomento ontologico sta nel fatto che - anche se solo nel caso di Dio - l'esistenza sia automaticamente indicata nell'essenza. E questo perché Anselmo, avendo detto che Dio si definisce come totalità estensionale ed intensionale delle predicazioni (e questo fatto per Kant è fuori discussione), ne ricava che egli è anche esistente.

Come si vede la discussione verte sulla struttura della definizione; si tratta in questo caso veramente della *logica terminorum* portata a livelli di semiologia.

Anselmo ha sostenuto che esiste un - ed un solo - definito che necessariamente comporta l'esistenza perché ammette l'esistenza nella sua stessa definizione; il definito perfetto comprende l'esistenza. Invece Kant, e tutta la filosofia postkantiana (con eccezioni trascurabili), sostiene che nella definizione non è mai compresa la posizione reale, ma che la definizione si muove esclusivamente sul piano della sola possibilità.

Paradossalmente, in fondo, la tradizione religiosa si trova implicitamente d'accordo con la posizione kantiana: essa infatti, sostiene che l'umanità arriva a Dio tramite le manifestazioni di Dio stesso. È in fondo lo stesso discorso di Kant e cioè il discorso relativo al fatto che non si può tirare fuori l'esistenzialità dalla definizione, perché l'esistenzialità del definito è la sua presenzialità, cioè il fatto che in qualche modo si presenta, che è appunto il significato della definizione, che della definizione stessa dà Kant quando dice che la definizione è definizione di possibilità.

Lasciamo da parte l'allucinante disquisizione di cosa significa nella filosofia cristiana il manifestarsi di Dio.

L'argomento di Anselmo è il tentativo, nello stesso tempo genialissimo, meraviglioso e delirante, di ridurre tutto alla *logica terminorum*, secondo cui l'esistenzialità, senza il bisogno della manifestazione, scaturisce dall'interno della definizione. Questa è la problematica dell'argomento ontologico. Ma essa, si badi bene, vale per un solo caso, nel caso di Dio. Osservazioni in questo senso gli furono fatte e a chi gliel'aveva faceva Anselmo disse: "quando io dico l'essere dotato di ogni perfezione, io indico una totalità estensionale ed intensionale infinita". Per un essere finito, per definizione, il discorso della totalizzazione non funziona. Questo discorso vale solo per l'ente infinito.

Se si assumesse che l'argomento ontologico è valido per totalità finite oltre che per l'infinito e l'assoluto, si arriverebbe alla folle conclusione che se si definisce qualcosa, questo qualcosa deve esistere. Ma l'esistenza è interna alla definizione solo quando la definizione stessa è totalizzazione infinita, estensiva ed intensiva, tale cioè che non le si può sottrarre l'esistenza e questo avviene solo nel caso che riguarda Dio.

Kant disse giustamente che questo ragionamento è nello stesso tempo formidabile e pazzesco perché presuppone che l'esistenza faccia parte dell'insieme definitorio come 23 fa parte dei numeri naturali; ma anche in questo caso si può dire che l'esistenza del 23 non fa parte della definizione e non è che il manifestarsi fenomenico reale della possibilità del definito. Si tratta di un'altra cosa, di un altro fatto ed è questo che implicitamente la stessa religione cristiana ha sempre sostenuto quando ha di fatto

separato la definizione di Dio dal suo manifestarsi reale, quando ha separato la teologia definitoria (definizione formale di Dio) dalla storia sacra (realtà della manifestazione di Dio). Questo fatto è importantissimo perché mostra che implicitamente la mentalità ebraico cristiana poneva due piani, incastrati ma diversificati. Altrimenti non avrebbe avuto senso la stessa parola di Dio e avrebbe avuto senso solo pensarne il concetto in modo logico.

C'è stata una discussione infernale intorno all'argomento ontologico che, pur considerato un gioiello da quelli che lo hanno controbattuto, non è mai piaciuto alla gente veramente religiosa. Nessuna di queste infatti pone l'esistenza di Dio come una macchina logica, ma la pone come fede nella rivelazione e nella manifestazione di Dio. Certamente è cosa sicura che l'argomento ontologico non ha mai convertito nessuno alla religione. Però ha posto una problematica gigantesca.

Anselmo passò poi tutta la vita a difendere il suo argomento ontologico contro il monaco francese Gaunilone, che, a sua volta, passò la vita a combatterlo. È quasi accertato che Gaunilone, anche senza dirlo esplicitamente, aveva intuito - ma non sapeva bene articolare - la distinzione tra definizione e posizione reale.

Per qualche verso tutto questo ci ricorda la filosofia indiana: praticamente tutta la filosofia indiana fondamentale si regge su una specie di argomento ontologico: l'essere come definizione è l'essere della realtà.

[Lezione 9]

[lezione non registrata]

Lezione 10

3. TOMMASO D'AQUINO

3.1. Scienza e religione

3.2. Teologia: prove dell'esistenza di Dio

Con Tommaso si ha per la prima volta il riconoscimento in modo estremamente chiaro della relativa autonomia dei vari livelli conoscitivi.

Abbiamo visto come la filosofia agostiniana, una filosofia dell'interiorità, rifiutava di fatto l'autonomia dei vari livelli della conoscenza. Abbiamo anche visto [come al tempo della] costruzione di un gigantesco sistema ontologico, il discorso logico terministico ed il discorso teologico erano uniti in un'unità inscindibile. Con S. Tommaso ci troviamo di fronte al grosso problema di dover riconoscere il sistema di attività di ricerche autonome e della loro integrazione nel quadro della filosofia scolastica, senza però che esse siano totalmente dissolte in questo stesso quadro.

Tommaso sostiene che si può e si deve fare fisica, matematica, biologia, ecc. senza direttamente parlare di teologia, altrimenti non si può dare a queste cose il nome di scienze; ma nello stesso tempo si devono collegare queste stesse scienze nel discorso teologico complessivo, che è fondamentale.

Si vede bene come, di fronte al problema del rapporto scienza-religione, filosofia-teologia, il discorso tomistico è molto più articolato e complesso del discorso di Agostino. Si tratta di una complicata articolazione che si fonda sul fatto che la ragione umana, nella sua potenzialità naturale (l'uomo illuminato dalla ragione), è in grado di risolvere perfettamente dei problemi di ordine scientifico. Questi problemi erano in fondo già stati affrontati da Aristotele; Tommaso afferma che non si può negare il fatto che Aristotele abbia risolto problemi logici, ontologici e fisici. Noi non possiamo dire "sine fide non est veritas" in senso totale; dobbiamo piuttosto dire che senza la fede

Scienza e
religione
secondo
Tommaso

Fede e ragione

la ragione umana è in grado di affrontare determinati problemi, ma che questi problemi non sono centrali, fondamentali. Dopodiché viene l'aspetto più importante, che cioè la ragione umana è in grado di approdare ad alcuni risultati attraverso alcuni ragionamenti anche per quanto riguarda il problema centrale, la teologia. Si tratta dei cosiddetti "preambula fidei", elementi che la ragione umana può ritrovare in modo naturale, autonomo: in particolare che c'è Dio, che Dio è uno, eterno, infinito e creatore. Dopodiché, però, la ragione umana si ferma; il fatto che Dio è grande, che si è incarnato, che è salvezza, noi non possiamo saperlo per scienza umana, ma perché interviene la fede.

Il discorso di Tommaso, in termini politici attuali, sarebbe chiamato "centrismo". Tommaso infatti rifiuta l'estremismo agostiniano assumendo degli atteggiamenti che sono in fondo pelagiani, quando sostiene che la ragione umana, anche abbandonata a se stessa, è in grado di raggiungere alcuni risultati fondamentalmente validi in modo totale per quanto riguarda il campo naturale ed in modo parziale nel campo di una cosiddetta teologia naturale che precede ed incontra la teologia.

'Centrismo' di
Tommaso

Quanto all'altro estremismo, estremismo non religioso, che assume che la ragione umana è in grado di risolvere ogni problema, Tommaso dice che ad un certo momento le forze umane non bastano e deve subentrare l'intervento della grazia, la rivelazione di Dio.

In questo modo Tommaso instaura un intercontinuo che va dalla ragione naturale alla visione mistica di Dio, attraverso una catena continua di progressiva ascesa dalla natura a Dio e dalla *ratio naturalis* umana e non suffragata dalla grazia alla *ratio naturalis* potenziata dalla grazia e, finalmente, alla mistica visione di Dio.

La progressiva ascesa della natura a Dio avviene conoscitivamente attraverso l'analisi scientifica della natura, che fa conoscere la struttura della realtà; ma la struttura della realtà implicitamente pone il problema del creatore e del garante il quale non può essere che l'unico assoluto, eterno, infinito Dio. E questo, sempre rimanendo nell'ambito della ragione naturale, è teologia naturale. Invece il Dio storico, di fede, che si sente nella propria anima profonda, non può essere realizzato nell'ambito di questa filosofia naturale; si deve sapere e si sa che Dio è grazia, che salva, e lo si sa attraverso la vita e l'insegnamento dell'incarnazione di Dio: Gesù.

In questo modo il sistema di Tommaso è compatto, processo unitario e nello stesso tempo articolato su piani autonomi. Tommaso, pur dicendo che la scienza non ha senso se non viene *intenzionalizzata* verso Dio, ritiene che si può e si deve fare razionalmente scienza anche senza fare teologia. Vi è realmente una relativa autonomia di piani in lui. Bisogna fare attenzione: non c'è in Tommaso separazioni di piani, ma una loro relativa autonomia. In realtà quando io faccio, per esempio, fisica, il mio fare fisica ha senso solo se mi porta a Dio e non al dio di Aristotele, ma proprio al Dio vivente, quello di S. Paolo. E tuttavia quando faccio ragionamenti fisici sulla natura io sono libero di farli. Si è detto in proposito che la prima rivoluzione scientifica europea è stata compiuta da S. Tommaso. La teoria della scienza non sarebbe stata creata da Galilei, ma proprio da Tommaso.

Mentre per Agostino si deve fare teologia nel momento stesso in cui si fa scienza, per Tommaso la scienza è l'ambito della *ratio naturalis* autonoma. Tanto è vero che Aristotele ha fatto scienza e S. Tommaso, aristotelico invasato, non poteva esserlo se non assumendo una relativa autonomia della ragione naturale, altrimenti come poteva affermare che Aristotele aveva detto delle verità se non solo non era cristiano, ma non aveva nessun concetto di un dio vivente?

Posti i presupposti naturali dell'ascesa verso Dio, per Tommaso non esisteva più contraddizione tra la *ratio* e la *rivelatio*; fra le due cose c'è continuità e salto ad un livello superiore. Chi ha esaurito le risorse della *ratio*, chi ha esaurito le risorse della

federe nelle forze umane autonome, deve fare appello all'insegnamento di Dio, ma dopo avere sviluppato le risorse della *ratio* umana. Dopo c'è la mistica. E Tommaso è aristotelico e mistico. La mistica supera la *ratio* aristotelica, ma non la elimina, non la considera priva di senso, la riconduce alla sua posizione di inferiorità.

Tommaso sarà, non a caso, immediatamente attaccato da tutta l'ala mistica ed integralista del pensiero cattolico, cioè dai francescani ed in particolare dai bonaventuriani. Da allora comincia la lotta furibonda tra i domenicani e la scuola francescana di S. Bonaventura. I francescani, infatti, hanno sempre sostenuto, sulla scia di Bonaventura, l'assoluta vacuità della scienza umana e la necessità di procedere immediatamente sulla via mistica della fede. A che serve, essi dicono, la ragione naturale, a che il sapere se non ci conducono al Paradiso? A che servono le definizioni logiche di Aristotele? Non è Aristotele che ci salva, ma la grazia divina, il sangue di Cristo. Gira e rigira, come vedete, si torna sempre a Tertulliano e a Clemente - è questa una costante del pensiero cristiano -, per quanto nella scolastica del XII secolo la diatriba sia enormemente approfondita, articolata e persino unificata.

Torniamo sempre al nodo iniziale di Tertulliano, una posizione di mentalità mistica, antifilosofica, che rifiuta la *ratio naturalis* come inficiata dal peccato ed inutile all'economia della salvezza. Sola scienza è nell'anima illuminata dalla grazia e sola scienza è la scienza della salvezza.

Tommaso invece riprende la tradizione moderata, quella in fondo della scuola alessandrina e vuole tener conto di tutto quello che c'è, anche al di fuori della fede, tutto quello che è stato pensato e scoperto al di fuori della fede, considerando che non ci sono due verità, ma una sola verità anche se si pone a due livelli uno inferiore e uno superiore. C'è una logica elementare ed una logica di tipo superiore, c'è la verità naturalistica e la verità della fede. Questi due tipi di verità non sono separati né tra loro opposti, ma integrati.

Il discorso di Bonaventura per Tommaso è valido solo al livello superiore, ma diventa assurdo quando vuole negare la relativa autonomia dei livelli. È vero che conoscere la natura non serve alla salvezza, però l'uomo di fatto si interessa alla natura, come ha ben mostrato la scuola di Chartres (Tommaso, lettore accanito, era chiamato "il bue" per le sue capacità di lavoro e conosceva bene questa scuola). Per Tommaso il discorso mistico non deve essere esasperato. Per lui è molto più convincente che la mistica venga dopo che la ragione umana ha mostrato i suoi limiti, piuttosto che far sparire subito ogni cosa con un discorso di tipo delirante. La ragione umana deve per lui mostrare la sua potenza ed i suoi limiti.

Tommaso è il grande mediatore del pensiero medioevale, tra una filosofia della natura autonoma e tendenzialmente, almeno in prospettiva, ateizzante (naturalmente quelli della scuola di Chartres non erano atei, ma dal loro discorso, portato al limite, viene fuori che si fa scienza senza Dio) ed il misticismo antiscientifico dei bonaventuriani e di altri pensatori francesi della sua epoca. Ha una posizione tipicamente mediatrice: assume la scienza, ma la assume come momento preliminare ed inferiore e così garantisce la validità assoluta della fede, ma nello stesso tempo le garantisce una relativa autonomia. E in questo modo egli apre le porte nel XII secolo ad un discorso scientifico di tipo moderno, sganciato cioè dalla riflessione teologica.

C'è da notare che il XII secolo - cosa importantissima - vedrà nascere e morire il primo tentativo di fisica elementare, nello stesso tempo sperimentale, e matematica, in contrasto, dunque, con la fisica puramente logica (non sperimentale) e qualitativa (non matematica) di Aristotele. Il tentativo fu compiuto in Inghilterra, terra classica della fisica, dal vescovo di Lincoln, Roberto Grossatesta, il quale impostò un'ottica, che era già un'ottica geometrica, con una serie di esperimenti. Questo tentativo, che avrebbe potuto far nascere con quattro secoli di anticipo la fisica moderna, fallì perché tutta la

**Posizioni
antitomistiche:
Bonaventura
da Bagnoregio**

cultura scientifica del momento fece blocco dietro Aristotele non comprendendo che quest'ultimo non spiegava un bel niente di fisica, dato che prescindeva dalla sperimentality.

Paradossalmente questo secolo vide anche questo fatto: che Tommaso fonda l'autonomia scientifica, ma che questa autonomia non riesce a dare dei frutti (li darà solo dopo quattro secoli!) perché rimane bloccata proprio dall'ossessione aristotelica del tomismo e non solo del tomismo. È il famoso "ipse dixit" in cui *ipse* è appunto Aristotele. Non si capiva allora che Aristotele era stato un grandissimo logico, un grandissimo filosofo, un grandissimo sociologo, ma non uno scienziato della natura.

Parliamo della struttura del sistema tomistico

La struttura del sistema tomistico è esplicitata nel modo più significativo dalle famose cinque vie "ad existentiam dei demonstrandam", per la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Costituiscono il momento del pensiero di S. Tommaso in cui si vede come il suo discorso aristotelico sia un discorso religioso a base, ad inizio, naturalistico. Tommaso, infatti, rifiuta tanto il tipo di prova agostiniana, fondata sull'interiorità, che considera non scientifica perché non dà garanzia di oggettività, quanto l'argomento ontologico di S. Anselmo che considera fondato sul fraintendimento tra il logico e l'esistenziale.

Prove tomistiche dell'esistenza di Dio

In questo senso Tommaso ragiona esattamente come gli scienziati moderni. Sceglie un sistema di argomentazioni che parte dall'indiscutibile oggettualità della natura. Per lui la natura c'è come realtà oggettiva la cui esistenza non può essere messa in dubbio. In questo senso è violentemente realista ed antidealista. La realtà c'è e, benché io possa fare su di essa una quantità di errori, non posso sbagliarmi quando dico che fuori di me c'è qualcosa che non è me.

Il problema è quello di sapere come si spiega questa realtà. La spiegazione delle cose può concludersi con l'aggancio alle prove dell'esistenza di Dio.

Prova 1: prova per regressione causale. Ogni evento della realtà è l'effetto di una causa, chiamata causa seconda. L'insieme delle cause seconde, però, non può che fare riferimento ad una causa prima - assoluta proprio perché prima - e non causata e questo è Dio. È causa causante e non causata perché ogni causa seconda è nello stesso tempo causante e causata. Ad un certo momento bisogna fermarsi nella regressione causale e la causa non causata è Dio. Dalla natura a Dio mediante la catena delle cause.

Prova ex causa

Prova 2: è in fondo la trasposizione fisica dell'argomentazione logica. Tutto si muove ed ogni mosso è mosso da un motore. A sua volta il motore, in quanto si muove, per muoversi è mosso. Si ha così una regressione all'infinito di motori a loro volta mossi. Ad un certo punto dobbiamo arrivare ad un motore primo, movente e non mosso, che è Dio.

Ex motu

Prova 3: *a contingentia mundi*. Tutto ciò che si muove nella realtà è contingente e non necessario. Tutto ciò che esiste nella realtà ed è contingente potrebbe anche non esserci. Questo significa che tutti gli esseri contingenti dipendono da altri esseri a loro volta contingenti. Bisogna però fermarsi in questa catena perché il contingente può essere sospeso solo al necessario. Tutto ciò che c'è, ed avrebbe potuto non esserci, non può necessariamente spiegarsi che con ciò che, essendo, necessariamente è. Questo essere assolutamente necessario, che spiega e fonda tutta la catena dei contingenti, è Dio.

Ex possibili et necessario

Causa prima, motore primo, essere necessario: in tutti e tre questi casi l'argomentazione è sempre dello stesso tipo. La natura si presenta, cioè, sotto gli aspetti della molteplicità in movimento che non si autofonda; ha bisogno di essere fondata e posta da un essere che sia assoluta necessità. Comunque lo si chiami, questo essere è sempre caratterizzato dal fatto di essere necessario. È una argomentazione che si fonda

sul rifiuto della regressione all'infinito, fondata sul principio aristotelico che ad un certo momento bisogna fermarsi nella catena delle cause.

Lezione 11

3.3. Ontologia: essenza ed esistenza

3.4. Gnoseologia: intelletto passivo ed intelletto agente

Prova 4: è quella cosiddetta per *gradus* di perfezione che si riscontra nelle cose. Il fatto di essere in grado di formulare dei giudizi di valore corrisponde a tutta una gerarchia di valori (una scala ha valore rispetto ad una gerarchia di valori) e questa gerarchia di valori presuppone un valore assoluto e fondamentale, sommo bene, somma verità, che è ovviamente Dio. Non possiamo cioè fare delle valutazioni se non assumendo una gerarchia di valori il cui fondamento è il valore assoluto, Dio.

Prova ex
gradu

Prova 5: la quinta via è quella che - come dice S. Tommaso - si desume dal governo delle cose. L'ordine dell'universo, in cui tutto deve essere finalizzato ad un fine preciso, ad un ordinamento connesso, corrisponde ad un ordinatore, ad una finalità ordinatrice, che è Dio.

Ex fine

Come si vede, le famose 5 prove si fondano sostanzialmente sulla stessa mentalità aristotelica perché partono dal finito, da un'osservazione naturalistica. Esistono degli effetti, dei movimenti ecc., dopodiché si instaura una catena regressiva; questa catena viene successivamente articolata finché non interviene il blocco aristotelico e cioè il fatto che bisogna fermare questa catena. Il primo anello della catena a cui ancorare tutto è ovviamente l'entità non più contingente, finita e determinata, ma assolutamente libera, infinita, necessaria e autonoma: cioè Dio.

Così il tomismo cerca di realizzare la sintesi tra la tradizione ebraico-cristiana e la mentalità aristotelica. Da queste 5 vie o prove si vede chiaramente la struttura del tomismo. Cioè, la *ratio naturalis*, correttamente esercitata, ci mette in grado di arrivare alla certezza razionale dell'esistenza di Dio e di alcuni suoi attributi e cioè in particolare che Dio è necessario, infinito, somma verità e sommo bene. Non ci dice, invece, uno dei predicati fondamentali di Dio nella posizione teologica cristiana e cioè il fatto che egli è salvezza e grazia. Quest'ultimo è un dato di rivelazione teologica.

Quindi la ragione ci permette di arrivare alla vera fede ma non all'essenza più profonda della grazia e della salvezza a cui si perviene solo per la rivelazione di Dio.

Questa è la struttura razionale della teologia tomista, la quale comporta dunque un elemento razionale naturalistico, la *ratio naturalis*, su cui immediatamente si innesta un elemento sovranaturale di carattere veramente teologico: la fede cristiana .

Per quanto riguarda il resto della sua filosofia, S. Tommaso riprende generalmente Aristotele ed in particolare la teoria della sostanza, introducendovi un elemento nuovo ed in particolare il concetto della distinzione tra l'essenza e l'atto di essere, quello che ora chiamiamo l'esistenza.

Differenza tra
essenza ed
esistenza

Gli esseri, che nella loro pluralità denunciano la loro finitezza, sono tutti soggetti alla distinzione tra essenza ed esistenza. L'essere finito reale è caratterizzato da questa distinzione; infatti, l'essenza definisce puramente la possibilità. La definizione dell'essenza non è questione di esistenza, è semplicemente una definizione di una struttura di possibilità; l'essere finito è caratterizzato da questa distinzione. Negli esseri materiali l'essenza non è né la materia di per sé, né la forma, ma l'una e l'altra insieme costituiscono parte integrante della sostanza.

Qua c'è una leggera modifica rispetto ad Aristotele. L'essenza, come per Aristotele, non è né pura materia né pura forma, ma il *sinolo*, l'indissolubile unità dei

due. Ma alla sostanza si aggiunge come ultima, estrema, determinazione l'atto di essere o esistenza. In Aristotele non c'è la distinzione tra sostanza e atto di essere. Si comprende perché Tommaso ha qui modificato Aristotele. Lo ha fatto per avvalorare definitivamente la teoria della creazione cristiana. Quest'ultima ha bisogno che ci sia l'atto di essere, mentre Aristotele, non essendo creazionista, non aveva posto questo elemento dell'atto di essere perché la sostanza era per lui eternamente atto di essere. Il mondo era per lui eterno e permanente. Nella teoria tomista, proprio per la salvaguardia della creazione, ci deve invece essere un atto di essere irriducibile alla pura essenza. Per questo Tommaso non avrebbe mai accettato l'argomento ontologico di S. Anselmo; il tomismo è estremamente attento alla distinzione tra sostanza, come essenza, come struttura possibile, e l'atto di essere in quanto esistente. Questo atto di essere in fondo si presenta come umano. Per questa ragione per Tommaso è fondamentale che Dio si manifesti, si attui in qualche modo e non sia semplicemente essenza, ma anche un essere esistente.

Vediamo cosa dice Tommaso a proposito delle sostanze spirituali. Queste, che sono le intelligenze pure, gli angeli, sono forme pure senza materia. Però anche per esse rimane la distinzione tra essenza ed esistenza; esse infatti non sono attive, esistenti per se stesse. La loro struttura rivela la composizione di essenza e di atto di essere, composizione semplice questa volta e non doppia come nel caso delle sostanze materiali. Le sostanze materiali hanno materia e forma, che ne costituiscono l'essenza, e in più l'atto di essere, mentre nel caso degli angeli si ha la pura forma spirituale che ne costituisce l'essenza e l'atto di essere che ne costituisce l'esistenza: la forma pura è essa stessa direttamente la sostanza. Non è che la sostanza però è immediatamente atto di esistere. La sostanza è in quanto struttura, in quanto essenza, ma per essere vivente, reale, ci deve essere un atto d'essere.

I pensatori cristiani hanno sempre sostenuto che nel tomismo c'è una qualche forma di pre-esistenzialismo. Questo deriva, da una parte, dal creazionismo, per cui l'atto di essere deve essere dato, e, dall'altra parte, dal suo realismo, il realismo profondo di Tommaso, da cui l'accentuazione del fatto che l'essenza, il pensare, non sono sufficienti a costituire il reale. Il reale per lui è reale perché c'è in esso qualcosa di Dio.

'Esistenzialismo' e anti-idealismo di Tommaso

Si afferma così il primato dell'atto anche sulla forma. In Aristotele, tipicamente greco, c'era il primato della forma, mentre in Tommaso, che è cristiano e che è realista, c'è il primato dell'essere anche sulla forma. La perfezione di tutte le perfezioni non è la forma, ma un atto di essere concreto, è il Dio vivente, cioè l'atto.

Questa è una cosa molto importante e deriva dal fatto che Tommaso deve chiaramente far capire che il Dio della sua filosofia, pur essendo in qualche modo simile a quello di Aristotele, non lo è completamente, ma è il Dio vivente, quello che ha parlato e che si è incarnato.

Tutto questo spiega il violento antidealismo di Tommaso: "L'atto di essere puro è l'attualità di tutte le cose anche nelle stesse cose". L'attualità è più potente della formalità, che a sua volta è più potente della materialità. L'attualità è in lui la suprema realizzazione della forma anziché, come in Aristotele, semplicemente sinolo di materia e forma. Questo comporta l'orientamento di tutta la via mistica tomistica, che deve porre così l'esistenza alla radice del reale.

L'esistere è ciò che vi è di più intimo e profondo in ogni cosa, essendo il principio formale che sta in tutte le cose che sono nella realtà. Allora viene fuori la definizione tomista di Dio. Non quella teologica (salvezza e grazia), ma quella filosofica, per ragione umana autonoma, un discorso cioè sulla linea aristotelica, ottenuta modificando Aristotele: "Dio è atto puro di esistere" (*ipsum esse per suam essentiam*). Non solo "ipsum esse" ma "per suam essentiam". Io, uomo, non sono per mia essenza ma per generazione da padre e da madre; Dio lo è per *suam essentiam*.

Il tomismo è sì apparentemente aristotelismo, ma l'atto di esistere, l'esistenza nella sua irriducibilità, è il suo elemento innovatore. Ed è questo che ancora oggi si insegna all'università gregoriana.

Il discorso tomista modifica così quello aristotelico, e lo modifica nella concezione degli esseri creati che sono o pure forme o individuati dalla materia *signata*. Qui nuovamente l'aristotelismo di Tommaso si contrappone all'agostinanesimo dei suoi contemporanei. Gli agostiniani rifiutano l'unicità della forma sostanziale perché, per garantire l'immortalità dell'anima, sono indotti ad introdurre in questa sostanza in sé completa il corpo o almeno una forma di corporeità che dà agli elementi del corpo la loro stessa unità ed il loro stesso essere corpi.

Tommaso avverte in questa posizione un residuo di idealismo platonico ed il pericolo di spezzare la concreta individualità del singolo: vi vede in qualche modo il mondo delle forme platoniche. Tommaso odia tutte le forme di separazione platoniche, per così dire, tra un concreto ed una forma pura perché per lui esistono sempre e solo dei concreti, solo che questi concreti si situano in una gerarchia.

In generale nella teoria cristiana l'uomo è visto più concretamente che nel pensiero greco. Nel pensiero greco l'uomo è un *noûs*, una mente; nel pensiero cristiano è una persona, qualcosa di più organico e più complesso allo stesso tempo. Il greco separa sempre la forma perché la sua grande passione è la forma; invece il realismo tomistico si oppone violentemente a queste operazioni scissionistiche, considerando che esistono soltanto dei concreti in atto, la cui attualità però dipende da un altro atto.

In questo modo il discorso tomistico si configura come una accentuazione realistico-concretista del discorso, in fondo antiplatonico, di Aristotele. Tommaso è un antiplatonico che accentua l'antiplatonismo di Aristotele per l'ovvia ragione che in Aristotele ci sono dei residui platonici (e non poteva essere diversamente dato che egli è stato allievo di Platone). Tommaso, invece, non ha più niente a che vedere con Platone, né - e ovviamente - sul piano personale, né su quello ideologico. Per Aristotele, Platone era il grande pensiero greco, per Tommaso è semplicemente il pagano intelligente.

Questi sono i punti salienti della teoria tomistica. Si può vedere bene che, da qualunque parte la si rigiri, essa ha le caratteristiche di concretezza e di autonomia ed è già, in questo senso, una filosofia di tipo estremamente interessante. C'è chi afferma che tutto quello che di interessante c'è nella filosofia moderna è ricompreso in Aristotele. A maggior ragione c'è chi dice che basta prendere il testo di S. Tommaso e interpretarlo in termini moderni per avere la filosofia moderna. E in fondo alcune tematiche della grande filosofia dell'800 sono già in Tommaso e sono precisamente: che l'esistenza è irriducibile all'essenza e che l'essenza è possibilità e l'esistenza è attualità. Tra l'altro cosa è l'atto di essere se non la nostra attuale esistenza?

Ad un certo punto comunque venne fuori un grosso problema di carattere tipicamente filosofico-teologico: la disputa sull'unità dell'intelletto; unità dell'intelletto che in fondo derivava da un'interpretazione dell'aristotelismo fatta dal grande pensatore arabo, contemporaneo di Tommaso, Averroè; l'interpretazione dell'intelletto agente di Aristotele.

'Intelletto agente' aristotelico: interpretazioni di Averroè e di Tommaso

Nella teoria aristotelica della conoscenza, come è noto, la mente umana è passiva rispetto alle sensazioni, poi organizza le sensazioni nel sensorio comune ed ottiene immagini schematiche. In esse è compresa, in potenza, la forma, il concetto in cui viene fondata la piena attualità grazie all'illuminazione dell'intelletto agente. Ovviamente, mentre gli intelletti in potenza sono tanti quanti sono i corpi, perché sono legati alle sensazioni, l'intelletto agente, essendo staccato dalla corporeità sensoriale ed essendo un puro atto conoscitivo, è unico. C'è l'unità dell'intelletto agente che sovrasta ed unifica la molteplicità degli intelletti passivi.

Qui si pone un grosso problema. Infatti, se gli intelletti passivi (in potenza) esistono solo come molteplici, è chiaro che questi intelletti muoiono con la morte del corpo, in quanto legati alla sensorialità, mentre resta eterno solo l'intelletto agente. Ma se è eterno solo l'intelletto agente, ne viene fuori che l'eternità, l'immortalità dell'anima individuale è filosoficamente impossibile e contraddittoria. Se vi sono intelletti in potenza ognuno dei quali è legato alla corporeità, la corporeità, scomparendo, elimina l'intelletto in potenza. Ma se tutti gli intelletti individuali sono soggetti alla morte, come è possibile l'immortalità dell'anima? Qui il problema non è tanto di ordine teologico, dato che noi sappiamo per rivelazione che l'anima è immortale - dice Tommaso -; il problema è di riuscire a capire qualcosa dal punto di vista filosofico. Qua c'è una contraddizione insanabile tra la filosofia che afferma la mortalità dell'anima individuale e l'immortalità dell'intelletto universale e la fede che afferma l'immortalità dell'anima individuale.

Averroè aveva risolto il problema sostenendo l'esistenza di una specie di sostanza separata, unica per tutta la specie umana. Così praticamente eliminava il problema dell'immortalità dell'anima individuale, affermando l'eternità di questa sostanza universale. Certo Averroè non aveva in proposito grossi problemi religiosi data la minore complessità della religione musulmana rispetto a quella cristiana.

La tesi centrale della polemica antiaverroista di Tommaso è che se l'intelletto fosse unico non si potrebbe spiegare come il singolo uomo, "hic homo", Tommaso in testa, e tutti i soggetti, potrebbero coincidere in un unico atto dell'intelletto qualora pensassero nello stesso tempo la stessa cosa. Si negherebbe in sostanza l'individualità dell'intelletto, ne conseguirebbe la negazione della libera scelta della volontà che dipende dall'intelletto. In altre parole, se esiste solo un intelletto agente, sostanza pura ed eterna, tutti gli esseri cesserebbero di esistere come atto di pensare: realismo di Tommaso per cui gli esistenti sono realmente esistenti e pensanti. Sono io che penso, non è l'intelletto puro che pensa in me. Se si assume la teoria dell'intelletto in quanto intelletto agente averroista, praticamente ogni uomo cessa di essere vero soggetto di pensiero perché, anche se tutti pensiamo bene, siamo identificati in un unico atto di pensiero che è in contraddizione con la concretezza individuale.

Invece per Tommaso, l'intelletto, come atto di intendere, è universalizzato in rapporto all'oggetto del pensiero. Quando noi siamo d'accordo su cosa è Dio, non è che siamo un unico pensiero; piuttosto i nostri atti di pensare sono unificati nella visione dell'unico oggetto vero.

Invece per Averroè i nostri pensieri sono unificati in un unico atto vero. Per lui esiste l'unità dell'intelletto mentre per Tommaso esiste l'unità degli intelletti in quanto unificati dalla considerazione vera dell'oggetto, ed in questo senso ogni intelletto rimane con la sua individuale facoltà.

Anche l'intelletto agente per Tommaso è individuale. Non è universale nel senso di essere unico, ma nel senso che l'intelletto agente permette a tutti gli intelletti singoli di dire la stessa cosa. È questa, comunque, una questione molto complessa, che costituisce il concretismo preesistenziale di Tommaso.

Averroè è in fondo il padre dell'idealismo moderno. Per lui la concretezza esistenziale del singolo non ha vera realtà, è apparenza. La vera realtà è l'intelletto agente come universale attivo, così come per gli idealisti dell'800 e del '900. Così sarà per Croce.

Tommaso è veramente ed accanitamente nemico di questa mentalità e ciò deriva dalla sua ossessione concretistica ed individualistica. Egli non può accettare un atto dell'*intelligere* universalizzato dopo avere tanto parlato dell'atto di esistere. Deve assumere che, se l'intelletto passivo è individuale perché legato alla corporeità, anche l'intelletto attivo è in qualche modo individuale, cioè è un atto individuale che,

Antiaverro-
ismo di
Tommaso

individuando la forma, si rende in qualche modo universale. L'intelletto attivo è legato al processo conoscitivo.

L'intelletto passivo è individuale come individuale è l'intelletto agente, inteso anch'esso come facoltà dell'anima, forma del corpo non identificabile con esso, ma in qualche modo ad esso legato. Sua funzione è smaterializzare la specie intelligibile presente nelle immagini dei sensi affinché essa, resa universale e quindi conoscibile, possa attuare la potenzialità dell'intelletto. Così può conoscere la natura nella sua universalità. È la sua conoscenza che porta le forme all'universalità. In S. Tommaso l'unificazione avviene *a parte obiecti*; è la considerazione connessa dell'oggetto che porta alla comunione dei soggetti.

Certo Tommaso parla dell'intelletto agente come di un riflesso della luce divina nell'anima. Però si tratta di una luce creata e perfettamente idonea alla misura umana dell'intendere, sempre individualizzata. C'è una bella differenza rispetto all'illuminazione di Dio agostiniana o alla pura forma averroista.

In conclusione, Tommaso praticamente crea una nuova dimensione rispetto all'agostinianesimo tradizionale; essa si fonda sull'autonomia dei livelli di ricerca, autonomia connessa e finalizzata alla teologia. Per lui l'intelletto, giunto alla sua pienezza, scopre di non essere adeguato e cerca la fede. La formula agostiniana, come si ricorderà, era invece che la fede è sufficiente. Per Tommaso la filosofia è una scienza autonoma da praticare prima che, rivelati i suoi limiti, si ricorra alla fede.

Lezione 12

4. CRISI DELLA SCOLASTICA

4.1. Duns Scoto

4.1.1. *Teologia di Scoto*

S. Tommaso cerca di realizzare una sintesi articolata tra le esigenze della fede cristiana e quella della ragione naturale aristotelica, secondo un'articolazione per la quale il discorso inizia con l'analisi razionale della ragione naturale umana, che scopre gli aspetti fondamentali della realtà (fisica, chimica, logica, ecc.) ed anche i *preambula fidei*, elementi iniziali del discorso teologico (c'è un Dio unico, infinito, creatore, ecc.); a questo punto cessa la potenzialità della *ratio umana* che ha raggiunto i suoi limiti ed inizia il discorso della teologia propriamente detta, della fede rivelata, del cristianesimo.

In questo modo Tommaso cercava di creare una continuità tra ragione e fede in cui la fede stessa costituisce il culmine. Il culmine della fede era poi costituito dall'atteggiamento mistico che inseriva definitivamente la creatura umana in contatto con il creatore.

Era un gigantesco sistema gerarchizzato in cui, dalla creatura naturalmente intesa al creatore, si aveva una ascesa continua.

Poi, questo gigantesco sistema entrò in crisi; è la crisi della scolastica del XIV e XV secolo. Questa crisi consiste nella rottura dell'armonico equilibrio tra la ragione e la fede che aveva caratterizzato la filosofia del XIII secolo.

Mentre in Tommaso la fede e la ragione si integravano e si articolavano in un *continuum* dall'uomo come creatura a Dio, invece nella tarda scolastica si ha sempre di più una divaricazione tra una teoria della ragione, che tende a diventare autonoma e non ha più alcun bisogno della teologia, ed una teologia mistica, una teoria cioè della pura fede che non ha più nessun bisogno, per parte sua, della ragione.

In un certo senso è qui che nasce il mondo moderno e precisamente nel senso che, mentre in Tommaso la scienza è in qualche modo ancora teologia e la teologia è ancora in qualche modo scienza, adesso invece si ha la spaccatura, l'autonomizzazione

**Rottura
dell'equilibrio
tra fede e
ragione**

assoluta delle due attività. La fede diventa pura fede, cioè mistica, e non ha più elementi di scientificità. Dall'altra parte la scienza e la filosofia diventano autonome e si riferiscono soltanto al mondo naturale e logico, distaccandosi completamente dalla matrice teologica. Non c'è più la rielaborazione filosofica del cristianesimo e la formulazione teologica del discorso scientifico aristotelico; c'è invece l'intelletto scatenato, da una parte, che fa una logica e una pura teoria della natura e, dall'altra, la fede ugualmente prorompente che rifiuta ogni aggancio con il discorso logico scientifico, perché quest'ultimo è il discorso della finitezza, mentre la vera fede è l'annullamento di questa finità umana nell'infinità di Dio attraverso la mistica.

La religione diventa pura mistica, mentre si accentua il carattere di puro discorso concettuale della filosofia. Abbiamo, dunque, la fede da una parte e la *ratio* dall'altra anche se - si badi - questo non vuol dire che le due cose si contrappongano. Non bisogna fare l'errore fondamentale di fraintendimento del XIV secolo presentando la separazione tra *ratio* e mistica come già unanime abbandono della fede a favore della *ratio*. È vero invece l'inverso: i pensatori medioevali che sosterranno l'impossibilità di fare una teologia razionale e si abbandoneranno alla pura fede e alla mistica, sono ultrareligiosi. Solo nel '600 avverrà l'inverso; allora quando si dirà che la religione è irriducibile alla ragione sarà per dire che bisogna buttare a mare la religione per seguire la ragione.

Misticismo e filosofia

Nel XIV secolo si rifiuta la *ratio* di tipo tomistico per dire che la fede è più potente della ragione e si separano nettamente le due cose senza che questo comporti in alcun modo un abbandono della religiosità, che appare al contrario fondamentale. Questo secolo - è bene ricordarlo - è caratterizzato addirittura da esplosioni frenetiche di religiosità delirante. Si pensi al fenomeno dei flagellanti. L'esplosione di questa mistica, soprattutto renano-tedesca, è gigantesca. In Italia abbiamo S. Caterina da Siena.

Il segno caratteristico di questo periodo, in ogni modo, è la netta separazione tra fede e ragione. Il discorso razionale vale per tutto l'ambito del finito e questo ambito è totalmente autonomo; non c'è più logica teologica o filosofia della natura teologica; ci sono la logica e la filosofia naturale. In compenso, però, non si deve pretendere di introdurre nel discorso religioso il momento della *ratio*, perché il discorso religioso è il discorso unicamente della volontà infinita e salvifica di Dio e non un discorso di razionalità.

Non a caso la rottura è avvenuta quando il primo grandissimo pensatore di questa crisi della scolastica, Duns Scoto (veniva dalla Scozia ed è morto nel 1308), ha sostenuto una teoria che immediatamente ha fatto saltare per aria la sintesi tomistica. La teoria era quella dell'assoluto primato, in Dio, del volere sul *lògos*.

Teologia di Duns Scoto

Nella teologia tomista Dio è pensato come realizzante una specie di suo *lògos* interno, Dio è *lògos*; *ratio naturalis* e azione divina sono la stessa cosa perché, in seguito al compromesso compiuto dalla scuola alessandrina, il contenuto di razionalità del *lògos* greco è diventato l'eterno mondo dell'eterna mente di Dio. Il mondo di Platone era così diventato il contenuto dell'eterna mente di Dio. Da ciò il fatto che l'azione divina è *ipso facto* razionalità assoluta.

Invece in Scoto c'è una violentissima critica a questa posizione. Egli sostiene che in questo modo il vero dio non è il Dio vivente, cioè il creatore, ma diventa la struttura logica dell'azione divina, azione che realizza solo una struttura di logicità ed anche di validità morale. Il vero dio in questo modo non sarebbe il Dio vivente ma la struttura platonica. In questo senso Scoto, dopo 11 secoli, inizia il contrattacco contro il compromesso clementino.

Se si dice che Dio non è altro che l'attualizzatore di un, sia pur eterno, presente mentale creato, allora vuol dire che Dio è una struttura mentale, formale. Scoto afferma che coloro che credono questo, possono anche dirsi cristiani, ma in realtà non sono altro che dei platonici (torna in mente, sia pure al contrario, S. Girolamo)

Scoto, riprendendo la famosa posizione del Nuovo Testamento, dice che si comprende bene che Dio non tanto è *lògos* quanto energia scatenata, vita eterna ed infinita. "Colui che è e che sarà" non è un presente di concetto, ma un eterno presente di vita infinita.

In questo modo, riprendendo questa antica matrice ebraico-cristiana e cercando di eliminarne il contenuto platonico, Scoto realizza che in Dio c'è il primato del volere sul concetto. Per lui non le cose enunciate sono vere ed i valori morali validi perché razionali, bensì essi sono razionali e validi in quanto posti dal volere di Dio.

In altre parole, il principio di non contraddizione, per esempio, non è valido in sé ma solo perché così è piaciuto a Dio. Così il concetto relativo al comandamento "onora il padre e la madre" non è valido in sé, ma è morale solo perché oggetto di un comando divino. Se Dio avesse detto di strozzare il padre e la madre sarebbe stato morale il farlo. Così se a Dio piacesse di interdire il principio di non contraddizione, questo fatto sarebbe l'asse della formalità della realtà.

Scoto introduce il concetto che radicalizza e sconvolge tutto, il concetto cioè che non c'è più la struttura del *lògos* (Platone muore in Scoto) ma c'è solo il volere scatenato di Dio. All'origine di tutto non c'è una struttura, ma un volere. È il volontarismo di Scoto, per il quale sostanzialmente il discorso della religione non è il discorso della ragione, ma un discorso di 'volere a volere', discorso da persona a persona, da Dio all'uomo. Non si tratta di un discorso razionale, di un *lògos* che convince, ma di un volere che parla ad un altro volere, il volere infinito che parla al volere finito.

In questo modo tutte le precedenti articolazioni crollano perché in fondo si introduce, con lo scotismo, una venatura scettica e volontaristica: le cose potrebbero essere tutte diverse da come sono se Dio le avesse volute o le volesse diverse.

In questo modo la mentalità scotista celebrava l'infinita vita di Dio come infinito atto di posizione di volere e non come infinita contemplazione e realizzazione razionale.

Scoto introduce un fatto capitale; il fatto cioè che di Dio io non posso capire niente razionalmente perché Dio è infinita vita e volere; non si possono capire vita e volere. Si può solo vivere questa vita e obbedire a questo volere divino. Da una parte dunque cieca obbedienza al comando divino e dall'altra mistica unione dell'anima e della volontà con il principio e la volontà di Dio.

Dio è l'aldilà del *lògos*. Qui c'è un motivo tipico della tradizione mistica per la quale Dio è totalmente altro dal tutto finito per cui non si può arrivare dal finito all'infinito, ma semmai solo salvare il finito. Invece nella tradizione cristiano tomistica c'era la teoria della continuità razionale logica, la famosa teoria della analogia ontistica, per cui anche se io sono molto diverso da Dio, non lo sono totalmente e posso fare una catena dal finito all'infinito.

Invece nella teologia ed in tutto il pensiero mistico non c'è analogia ontistica: Dio è totalmente altro. Tutte le strutture di pensiero, di intervento, di realizzazione non hanno niente a che vedere con la realtà di Dio. C'è solo il fatto che ci si può salvare. La teoria mistica è una teoria della fede cieca nella rivelazione *a parte dei*. Dio si mostra e ci si presenta come Cristo Salvatore.

Non c'è niente da analizzare e da capire. C'è solo un bisogno irrazionale di Dio, di assoluto, di cui tuttavia non si sa nulla. Da una parte c'è l'angoscia umana, dall'altra l'assoluto di cui non si sa, non si capisce nulla. Si sa di lui solo quello che Egli ha voluto dire e il fatto che ha voluto salvarci e si è incarnato - questo è l'aspetto incredibile - e che si deve accettare la sua volontà.

Non c'è mediazione tra finito ed infinito. Le 5 vie di S. Tommaso non significano niente perché compiono un salto logico (questa è la grande scoperta logica di Duns Scoto); le discussioni che Tommaso fa hanno senso solo nell'ambito dei processi finiti, mentre non hanno alcun senso riguardo a Dio.

Si precipita in Dio non certo per un bisogno razionale, ma solo per bisogno di salvezza. È dunque un grave errore ritenere che l'uomo arrivi a Dio per bisogno razionale. Questo atteggiamento è doppiamente fallace: anzitutto perché non è reale, dato che l'uomo ha bisogno di Dio per salvarsi, e secondariamente le cosiddette prove non sono tali perché in esse c'è una sfasatura logica fondamentale: tutto il discorso di Tommaso ha senso solo nell'ambito della finitezza; ma per arrivare a Dio è necessario il passaggio dal piano della finitezza a quello dell'infinitezza.

Per Scotto il discorso del rapporto uomo-Dio è irrazionale. La religione cristiana per lui consiste nella fede in Dio salvatore, non spiega proprio niente e Tommaso faceva, secondo lui, una ricostruzione razionale dell'irrazionalità. Sbagliano sempre secondo Scotto, coloro che vorrebbero che la religione avesse la struttura delle scienze umane.

Egli fa tutta una critica della struttura logica del pensiero medievale che voleva subordinare la volontà divina al *lògos* greco e riafferma la totale assolutezza di Dio come pura vita di volontà infinita che si configura come grazia. Allora non c'è niente da capire. Il vero per lui non è mai un'entità; vero può essere solo un sistema di enunciati. La verità non è una caratteristica della realtà, ma solo una caratteristica di un sistema di enunciati. Questo fatto comporta una conseguenza fondamentale: l'impossibilità di trasporre una vita nel senso pieno sul piano della razionalità concettuale.

In questo senso è vero che io so che Dio c'è, ma perché lo ha detto lui stesso; nello stesso modo io so quello che lui vuole perché egli agisce, parla in un determinato modo, e non perché io arrivo a capire il suo volere per ricostruzione logica. Io entro in rapporto con te perché tu vieni e mi inviti. Dio fa esattamente la stessa cosa. Ha detto ad Abramo e Mosè “onoratemi ed io vi salverò” e non solo lo ha detto ma lo ha fatto. Non c'è niente da capire e da dire; c'è solo da entrare in rapporto con questo dio dove entrano in rapporto due vite: la creatura ansiosa si precipita nelle braccia del Salvatore.

In questo modo la volontà si esplica in un atto, un atto di amore che si manifesta. Il discorso scotista rompe, in questo modo, con la tradizione greca in cui esiste solo quello che si dimostra e si concettualizza. L'aspetto terrificante del mondo greco e proprio la sua frigidità. Per questo nei greci non c'è poesia d'amore e quest'ultima sorge solo col cristianesimo come rifiuto del puro strutturalismo familiare da una parte e del puro erotismo dall'altra.

Nell'amore due volontà individuali si unificano e si potenziano. Sorge l'atteggiamento sentimentale che mette in secondo piano gli elementi precedenti per fare della fusione di due volontà individuali il fulcro del discorso d'amore. I due punti si infinitizzano.

Lezione 13

4.1.2. Teoria dell'ecceità: antitomoismo di Scotto

Nel XIV secolo si ebbe la crisi della scolastica che consistette nella frattura dell'armonioso equilibrio tra fede e ragione che i grandi pensatori scolastici del secolo precedente avevano cercato di instaurare.

Ora si ha, da una parte, l'exasperazione dell'analisi razionale, la quale diventa sempre più raffinata, e, dall'altra parte, una correlativa exasperazione del motivo della pura fede come vita interna dell'anima dell'individuo senza bisogno di - anzi rifiutando - ogni tentativo di costruzione razionale.

Questo fatto è molto importante perché, come vedremo, sarà il preludio ed il fondamento di una mentalità centrata proprio sulla pura fede. Questa dissociazione dell'unità “*fides quaerens intellectum et intellectus quaerens fidem*” in un *intellectus*

sempre più autocritico e raffinato, da una parte, e di una *fides* sempre più di tipo mistico, dall'altra, è la caratteristica spirituale del periodo che va dal XIV al XVI secolo. Trova la sua immediata realizzazione in Duns Scoto (1260-1308), grande pensatore scolastico, già molto critico, che non a caso accentua, sia pure nell'ambito di una teologia razionale, la scolastica, gli elementi che hanno già un carattere opposto. Tipico in questo senso il suo volontarismo divino in base al quale non ci sono verità logiche e valori morali, se non in quanto posti dalla volontà di Dio. Da ciò deriva tutta una problematica circa la verità ed il valore dipendenti unicamente da una scelta del volere di Dio.

Si dirà che da questa impostazione non derivano cambiamenti per quanto riguarda l'uomo, perché, trattandosi di volere divino, per l'uomo rimane sempre ovviamente il fatto che esistono verità logiche e valori morali. Se è certamente vero che per l'uomo non cambia nulla, tuttavia, dal punto di vista filosofico, la differenza è immensa perché in questo modo si passa da un'ontologia dell'essere ad un'ontologia del volere. Ne consegue tutta una problematica di cui non si vedono ancora bene le implicazioni, ma che in seguito saranno evidenti.

Scoto accentua anche un altro motivo, già presente anche in S. Tommaso, ma che Scoto interpreta in modo violentemente critico: il motivo dell'individualità. Come vi ho già ricordato, S. Tommaso, pur mantenendo la teoria della sostanza aristotelica, ha lungamente parlato dell'atto di esistere. Scoto sostiene l'inconciliabilità di una teoria generale della stessa sostanzialità con l'atto di esistere e propone un'altra teoria in cui sostiene che bisogna arrivare ad una determinazione, per così dire, sostanziale dell'individualità: la teoria delle eccettà, dal latino ecce=ecco, un indicativo. Per Scoto l'eccettà dovrebbe essere la piena trasposizione metafisico-sostanziale dell'individualità. Non c'è più la sostanza, ci sono le eccettà. Egli argomenta che, se con Aristotele e Tommaso si ammette l'unità individua di materia e forma, non si è affatto in questo modo salvata l'individualità. In questo modo avremo solo le individue specie (umanità, cavallinità, ecc.), ma non questo o quell'individuo. Se c'è la forma dell'umanità, la sostanza è l'umanità, non "ecce homo" questo o quell'uomo. Questo in fondo lo aveva detto anche Tommaso, ma Scoto dice che non è soddisfacente neanche la tesi tomista, secondo la quale la differenza tra individui è dovuta alla diversa quantità di materia *signata* dalla forma, che resta unica. In Tommaso, infatti, c'è il concetto di materia come principio di individuazione; c'è una forma comune dell'umanità, dopodiché io sono diverso da un altro perché siamo una sezione diversa della materia signata e perché poi abbiamo un diverso atto di esistere. In Tommaso come si vede c'è un compromesso: c'è l'universalità della forma, ma l'individualità della materia *signata*, della corporeità separata, è nell'atto di esistere. Chiaramente l'individualità della materia *signata* sta nel fatto che io ho il mio corpo mentre l'individualità dell'atto di esistere sta nel fatto che io ho la mia anima.

Questo, secondo Scoto, che ha perfettamente ragione, è un compromesso, dal momento che, se esistono l'atto di esistere e la materia *signata*, che significato ha più l'universalità della forma? Diventa un puro *flatus vocis*. Ne consegue che, ammessa la realtà delle singole essenze dovute a Dio per cui esse hanno una loro realtà, le essenze e le specie sono universali ed individuali ad un tempo. L'essenza umana, per esempio, è reale ed esistente per sé e - dice Scoto - si realizza sotto forma di eccettà, cioè come differenza tra individuo ed individuo. Questo è il principio che fa sì che una cosa sia questa cosa e non un'altra.

Per questa dottrina, relativa al principio di individuazione, Scoto coniò il termine di *eccettà*, che si potrebbe tradurre con *questità*. Salta così con Scoto il compromesso tomista tra la forma universale platonico-aristotelica e la materia e l'atto di esistere individualizzati e viene in qualche modo individualizzata anche la stessa forma sotto

Teoria della
eccettà di
Scoto:
eliminazione
della sostanza
universale

forma appunto di eccellenza. Ma in questo modo crolla praticamente tutta la struttura aristotelica nello stesso modo in cui, quando aveva sostenuto la teoria del volontarismo di Dio, era crollata tutta l'ontologia logico-morale greca a partire da Parmenide.

In fondo, infatti, tutta la precedente teoria intorno a Dio era legata ad una struttura, mentre a partire da Scoto Dio è un puro volere. Certo, Dio non può volere qualcosa che non sia giusto, ma non perché Dio è giusto nel senso sostenuto da tutta la filosofia precedente, quanto perché la volontà di Dio è la prima volontà.

In questo modo, sia pure in maniera abbastanza cauta, la filosofia scotista rompe con la tradizione greca, per la quale c'erano l'essere, il *lògos* e la sostanza. Scoto dice che in fondo non ci sono né l'essere, né il *lògos* dal momento che la struttura portante di entrambi è la volontà di Dio. E non c'è nemmeno la sostanza nel senso aristotelico, ma ci sono soltanto le eccellenze.

Rottura definitiva con la tradizione greca e con la teologia classica

Bisogna dire che non tutti i contemporanei compresero la portata dell'argomentazione così sottile di Scoto, a proposito del quale c'è da dire che era un grandissimo logico. Era famoso per la sua capacità, per così dire, di dividere un capello in 36. Egli ha proposto, per esempio, quesiti di questo genere: se Dio volesse rinunciare ad essere Dio. Cose certo molto interessanti: se Dio è volere e libertà assolute non sarebbe soggetto neppure al suo stesso essere ecc. Non divaghiamo.

Il punto è che Scoto aveva capito che la teologia classica era in fondo ancora ancorata al mondo greco per cui il vero dio, in fondo, finiva per essere il vecchio *lògos* di Parmenide, cosa che per lui, profondamente mistico cristiano, era paganesimo. Egli volle, dunque, staccare completamente la mentalità cristiana dall'ancoraggio parmenideo ponendo Dio come puro volere al di là dell'essere e come movente di libera scelta dell'essere, del *lògos* e del valore. In questo modo si è creata una mentalità completamente nuova anche se apparentemente ci sono ancora essere, logos e valore; la differenza consiste nel fatto che sono posti da Dio, che Dio non è ancorato ad essi. Vi è in Scoto una specie di contingenza divina per cui niente escluderebbe, al limite, che ad un certo punto tutte le leggi della logica cambiassero se questo fosse il volere di Dio.

Cominciano qui ad albergare cose che fioriranno poi nel grande scetticismo inglese del XVI secolo.

Ma torniamo alle eccellenze. Con la teoria delle eccellenze Scoto nega la sostanza universale ed il fatto che materia *signata* e atto di esistere individuo individualizzano la sostanza universale. Ovviamente poi non hanno realtà neppure la materia signata e l'atto di esistere individuo, ma solo delle sostanzialità individue, cioè delle quantità, delle eccellenze.

D'altra parte si crea con lui la spaccatura radicale tra ragione e fede. Attenzione perché qui c'è il nodo logico; Scoto è sotto l'aspetto logico il più difficile pensatore del medioevo. In che modo Aristotele e Tommaso riuscivano a risalire dall'uomo a Dio? Attraverso una struttura soggiacente che genialmente Tommaso aveva definito con il concetto di *analogia entis*, o analogia dell'essere, che è il punto logico della sua filosofia. In base ad esso, pur essendo Dio completamente diverso da me e dalla pianta, per esempio, si può comunque arrivare a Dio in quanto tutti e tre siamo riconducibili alla struttura generale della sostanza in quanto essere. Questo è ancora Aristotele. In questo modo si può introdurre una catena logica che, attraverso delle riflessioni sull'essere, porta finalmente a Dio.

Antitimismo di Scoto

Al di sotto delle 5 vie di S. Tommaso c'è una struttura soggiacente molto più profonda di quanto non appare. Qui Tommaso ha dimostrato la sua grandezza di logico, in quanto ha pienamente capito e definito questa struttura dicendo che tutta la sua teoria si regge sul fulcro logico della *analogia entis*. Se non c'è analogia non c'è più questa possibilità; facciamo un esempio: io posso dire di andare da Roma a Firenze perché tra

queste due città c'è la penisola italiana che ci permette di camminarci sopra. Io cammino, nel campo logico, sul substrato dell'essere in quanto essente.

Scoto ha fatto saltare per aria proprio questo. Egli dice che questo essere non si regge in quanto tale (l'essere parmenideo-aristotelico); ci sono solo degli esseri, ci sono solo le ecceità, praticamente. Il preteso continente dell'essere del tomismo sprofonda - è stato detto - nella serie delle isole delle ecceità. Tutti i grandi pensatori scettici fanno crollare pretesi substrati!

Scoto dice che non esistono che delle entità individue, che sono appunto le esperienze. In questo modo la *analogia entis* di Tommaso cessa di esistere perché non esiste più la possibilità di fare una catena analogica. Esiste solo la possibilità di collegare le ecceità tra loro. È, per esempio, quello che fa la scienza. In un certo senso, si è detto, Scoto è nello stesso tempo un mistico e uno scienziato. Per definizione, infatti, lo scienziato rifiuta la teoria dell'analogia; ritiene che è possibile solo collegare degli osservati. Lo stesso, anche se non in modo così radicale, fa il discorso scotista. Ci sono solo delle ecceità che si rapportano tra loro. Ma non c'è substrato, cioè non c'è l'essere in quanto essere, per cui non c'è il principio logico, riflesso del sostrato dell'essere, che è l'analogia.

Da ciò deriva che non si riuscirà mai a capire Dio attraverso catene causali e razionali perché non c'è più la base per fare questo. Si può arrivare a Dio solamente nello stesso modo in cui si entra in rapporto con l'altro, attraverso un [rito] di intuizione o di parole. L'intuizione è un atto vissuto con cui si sente Dio ed allora la parola diventa importantissima, dato che Dio si è manifestato con la parola.

La manifestazione è pienamente in linea con la teoria delle ecceità; non è invece in linea con la teoria del substrato. Infatti, se c'è substrato, e quindi analogia, si può arrivare a Dio senza che egli si manifesti. Ma se c'è l'ecceità, che è irriducibile, non c'è analogia e non si può dedurre Dio, così come non si può dedurre nessuna ecceità. Io dico che una persona è perché sono in comunicazione con lei, perché ci siamo presentati; così io dico che c'è il vero dio, il Dio vivente, la volontà assoluta, perché me lo ha detto lui.

La linea ufficiale della Chiesa cattolica è il tomismo ancora oggi. Tuttavia la Chiesa è stata sempre piena di non tomisti. In S. Tommaso c'è la possibilità di arrivare a Dio per via razionale; in Scoto non c'è. Tommaso dice che, anche se Dio non si fosse mai manifestato, si dovrebbe credere all'esistenza di Dio per analogia. Scoto dice che se Dio non avesse voluto manifestarsi, nessun ragionamento umano avrebbe potuto porre Dio, dal momento che Dio non si può porre, così come ogni ecceità reale, per definizione, dal momento che non esiste la definizione del reale. Ma Dio ha parlato. Scoto dice di essere lui e non gli altri il vero cristiano perché il Vangelo non ha mai voluto darci le prove dell'esistenza di Dio, ma solo che Dio si è manifestato. Nei Vangeli Dio era là, era ecceità. Scoto è sicuro del fatto che Dio esiste perché ha una serie di testimonianze che affermano (non dimostrano, cosa impossibile) la presenza reale di Dio.

Per Scoto non c'è universale, c'è solo l'individuale. Ma se non c'è universale in senso ontologico, non c'è la possibilità di dedurre il reale individuo mediante l'universale. Non si può dedurre il Dio vivente da una teoria dell'universale perché la sostanza universale, su cui si basa l'*analogia entis*, è un'invenzione.

Ma allora – ci si chiede – su quale base ragiona Scoto? Egli ha pur scritto dei libri servendosi di catene logiche implacabili. Scoto era un logico dall'allucinante compattezza logica. Ma come fa a ragionare così bene se non esiste l'universale? A questo proposito Scoto sosteneva di non aver mai negato che esista l'universale della forma. Egli in realtà negava l'esistenza dell'universale, della sostanza ontologica; le due cose sono ben diverse. Il fatto che esistano termini universali e forme logiche universali

Tomismo e
scotismo nella
Chiesa di oggi

è insito nella stessa definizione della logica. Quello che Scoto imputa agli aristotelici ed agli scolastici è di aver fatto un indebito passaggio dal logico all'ontologico. Questa è in definitiva la grande scoperta dello scotismo, scoperta che è alla base di tutto lo scetticismo filosofico moderno. Scoto in questo senso è stato il padre di tutta una serie di filosofi scettici atei; paradossalmente, dal momento che lui era un credente mistico che, tra l'altro, ha dedicato gran parte della sua vita perché diventasse la 'immacolata concezione' un dogma. Ma la sua struttura logica è stata poi utilizzata proprio dagli scettici atei.

La sua struttura logica, ripresa poi dagli scettici, consiste nell'affermazione che non c'è collegamento tra il formalismo logico e l'ontologia reale perché il formalismo logico intende l'universalità come possibilità mentre l'ontologia pretende di parlare di realtà dell'universale.

La realtà per Scoto è solo presenzialità, eccettà, mentre l'universale logico è solo possibilità. In questo modo egli pone la dissociazione scientifica della filosofia tra fenomenologia e logica.

Così tutti i ragionamenti di Anselmo e Tommaso (argomento ontologico, cinque vie ecc.) non provano affatto che c'è Dio, al massimo possono provare la possibilità dell'esistenza di Dio. Per Scoto ogni forma di logica implica la possibilità; ogni discorso logicamente concluso garantisce che può essere così, mai che è effettivamente così. È così nella misura in cui effettivamente si presenta così.

Per quanto riguarda Dio, si sa che egli è effettivamente grazia, salvezza, riscatto, non certo grazie ad una catena razionale assolutamente capace di darci questo, ma perché lo ha detto lui, perché si è presentato lui.

L'umanità è vissuta venti secoli nell'ossessione del substrato sostanziale dai presocratici fino a Duns Scoto. Si erano salvati in Grecia gli scettici i quali, però, non erano mai stati presi sul serio da nessuno. In fondo il ragionamento di Diogene era simile a quello di Scoto; la teoria di base è la stessa. Diogene, nel famoso episodio con Alessandro, ha rifiutato l'universalità del potere di Alessandro. Quest'ultimo era arrivato da Diogene affermando la sua universalità, l'universalità del potere e Diogene gli ha detto: per me gli universali non esistono; tu non sei il potere, sei semplicemente un corpo che mi sta davanti e mi impedisce di essere soleggiato. Il ragionamento è simile a quello di Scoto: non esiste l'ontologia universale del potere; esistono solo le eccettà, la corporeità, per Diogene, greco e materialista. La tecnica è la stessa ma, mentre Scoto ha scritto in proposito migliaia di pagine, il greco l'ha sceneggiata.

Scoto proprio per odio all'aristotelismo, tipico di tutti i grandi mistici cristiani, si trova paradossalmente a riprendere la grande tradizione dello scetticismo greco, cioè il rifiuto dell'ontologia.

Non c'è l'ontologia, c'è la fenomenologia del reale, la presenzialità del reale, che va da me a Dio. Tutti dobbiamo manifestarci e presentarci per poter dire che siamo. Dall'altra parte c'è la logica come pura universalità in quanto possibilità e mai in quanto realtà. Per questo Dio parlò ad Abramo, dice Scoto in una sua famosa pagina. È stato detto che Scoto è un fanatico della presentazione. C'è chi dice che Scoto è in parte protestante. Ora se è vero che, certo, non si arriva al protestantesimo se non passando per Scoto, le due cose (scotismo e protestantesimo) sono assai diverse. Scoto è un fanatico della Chiesa. Egli non rifiuta ogni tipo di mediazione. Bisogna qui fare attenzione: Scoto è certamente il distruttore logico, ma poi egli recupera, sul piano della presenza viva di Dio, tutto quello che distrugge logicamente. Scoto ha distrutto prima di Kant le 5 prove di Tommaso facendo cadere la teoria dell'univocità dell'ente, ma ha recuperato la presenza viva e reale di quello stesso Dio.

Scoto nella
storia della
filosofia

4.2. Guglielmo di Occam

4.2.1. Principio del rasoio

4.2.2. Logica terminologica ed epistemologia moderna

Come abbiamo visto Duns Scoto aveva un atteggiamento critico nei confronti della scolastica. Questo atteggiamento critico si accentua ed approfondisce con raffinatezze logiche di eccezionale effetto in Guglielmo di Occam, gloria del XIV secolo europeo.

Guglielmo di Occam è - non a caso - inglese e, come abbiamo avuto occasione di dire altre volte, i pensatori inglesi subiscono fortemente una tendenza empirista.

Occam non è solo importante per il suo atteggiamento critico nei confronti della scolastica, ma soprattutto per la sua raffinatezza logica.

È suo infatti il principio fondamentale, noto nella storia del pensiero con il nome di *rasoio di Occam*. Questo principio può essere sintetizzato nel seguente modo: non bisogna moltiplicare le entità senza necessità. Questo significa che, quando si danno spiegazioni di carattere logico-scientifico, bisogna cercare di ridurre al minimo gli enti considerati.

Rasoio di Occam

Occam dà così inizio alla famosa teoria dell'economicità del pensiero, della funzione economica del pensiero, che poi riaffiorerà nell'opera di Mach, grande logico ed epistemologo dell'800. Per quest'ultimo il pensiero è una macchina che cerca di funzionare con un rendimento massimo, che deve cioè economizzare sul dispendio di energie. Questa impostazione si può far risalire in un certo senso proprio al rasoio di Occam, che può anche essere posto alla base del progresso della scienza e come principio fondamentale dello sviluppo della logica, oltre che della scienza.

Occam sviluppa tutta una raffinatissima filosofia logica partendo da un violentissimo attacco alla teoria degli universali. Come tutti gli empiristi, egli riprende la teoria di Roscellino, sgomberandola dal *lògos* ed introducendo la famosa teoria della *suppositio*, che caratterizza la tematica occardiana.

Nominalismo di Occam

Come tutti gli empiristi Occam pone gli individuali a fondamento reale del discorso. Per lui esistono solo realtà individuali, impressioni individuali, che costituiscono il referente semantico del discorso. Il discorso, così, in ultima analisi si fonda sulla serie delle impressioni, le quali, per definizione, danno sempre l'individuale.

Ma, dal momento che il referente reale del discorso è costituito dalle impressioni, le quali sono per definizione individuazioni, la scienza per Occam si fonderà evidentemente sull'intuizione immediata del mondo quale si presenta nella sua immediatezza alla mente.

Il fondamento reale del discorso, il suo referente semantico, è il flusso delle impressioni, fatte di immediatezza e di individualità. E tuttavia, come appare ovvio, il pensiero non è immediatezza ma mediazione.

La mediazione del pensiero si attua, per Occam, attraverso un meccanismo di sostituzione, il quale consiste nel porre, al posto di una serie di intuizioni individuali, sole reali, dei termini generici, riassuntivi, i termini astratti. L'astrazione non è dunque altro che una funzione economica di una serie di impressioni di immediatezza individuale. L'affermazione, per esempio, "Tutti gli uomini sono egoisti" sta evidentemente al posto di una lunghissima descrizione di tutte le impressioni di comportamenti egoistici vissuti come esperienza immediata; sta al posto di una lunghissima serie di enunciati descrittivi.

Occam comunque salva in pari tempo l'economicità e la funzione di mediazione del pensiero affermando che la mediazione del concetto non è qualcosa che viene da fuori, non è folgorazione di tipo platonico, ma è semplicemente strumento di

collegamento tra una serie di enunciati, che risponde alla necessità di economizzare energia mentale. È l'uso, al posto delle descrizioni individue, di termini generico-concettuali

In questo modo Occam diventa uno dei fondatori della logica della costruzione del modello scientifico avendo sviluppato una semantica referenziale ed una sintattica, ad essa connessa, della *suppositio* concettuale.

Il discorso di Occam si articola su due versanti: quello della semantica di riferimento (ciò di cui si parla) e quello di una sintattica interna del rapporto dei concetti tra loro. Egli ha in effetti trovato il nesso tra la sintassi logica dei concetti e la semantica reale delle impressioni individue proprio nel criterio generalizzato del *rasoio*, cioè nel criterio dell'economicità come stenografia mentale. In base a questo principio, quando si parla delle proprie esperienze, non si fa l'allucinante repertorio di trascrizione di esse, ma si attua immediatamente il loro blocco e si trasforma questa serie reale, immediata ed individualizzata, in un simbolismo concettuale. Evidentemente il simbolismo ha realtà solo in quanto fa riferimento alla realtà. Come si vede, questa di Occam è un'operazione di grande supernominalismo.

Tra l'altro, Occam può essere considerato il fondatore della moderna epistemologia, per la quale, come per lui, l'universalità non ha valore in sé ma solo un valore intenzionale e funzionale.

Epistemologia di Occam

L'universale non esiste in sé; esso è una *intenzione* della macchina mentale umana per poter funzionare speditamente. Non ha dunque il valore ontologico che gli aveva attribuito tutta la precedente filosofia metafisica da Parmenide a S. Tommaso, ma ha un valore solo intenzionale e funzionale. Ciò significa che la mente umana non può fare a meno di porre l'universale, non può fare a meno di pensare e concettualizzare perché può funzionare solo attraverso questo tipo di operazione; e tuttavia l'universo in sé non ha senso alcuno (/Gli enti individuali che lo compongono, cioè, non dipendono da un paradigma di 'universali', dotati di qualche sostanzialità, che conferirebbero senso; esistono solo individui, fra loro slegati e sconnessi, che la mente umana ordina secondo le proprie strutture; strutture soltanto psicologiche, prive di referente ontologico/).

Così l'occamismo fonda una analisi critica estremamente raffinata e distruttiva nei confronti dei valori universali così come erano stati concepiti fino ad allora. Ne derivano delle conseguenze anche sul piano religioso perché è chiaro che, con queste premesse, la teoria religiosa di Occam non potrà che essere l'exasperazione di quella di Duns Scoto. Sarà cioè una teoria mistica dal momento che l'immediatezza non può che realizzarsi attraverso la forma di un contatto immediato, di una visione mistica di Dio.

Teoria religiosa di Occam: misticismo

Per Scoto ed ancor di più per Occam non si può passare dal formale all'esistente, dal piano del concetto a quello della realtà. È vero invece il processo inverso: si può cioè passare solo dal piano dell'immediatezza del reale a quello della *suppositio* concettuale.

Per quanto riguarda Dio, Dio per Occam non è ovviamente il riassunto suppositivo di una serie di esperienze, ma può essere solo il termine indicante un certo tipo di esperienza. Questo tipo di esperienza è l'esperienza mistica. Il discorso religioso occamista diventa la riduzione della significatività di ogni discorso religioso esclusivamente al discorso mistico o al discorso rivelativo; come in Scoto appunto, perché le sole esperienze di immediatezza reale possibili in questo campo sono o la visione interna, mistica, intimistica, o la trasmissione garantita esperenziale di un messaggio, la rivelazione, anch'essa d'altronde originariamente derivante da un contatto mistico.

Crolla ovviamente in questo modo tutta la costruzione teologica razionale della scolastica e la teoria religiosa diventa o mistica pura o teoria della Chiesa in quanto

trasmissione garantita attraverso sequenze di immediatezza o attraverso l'immediatezza originaria, anch'essa garantita. La Chiesa in questo senso è un insieme di garanti, che costituiscono, appunto, una serie continua di spezzoni di testimonianze protocollate circa il fatto che dal 4 a.C. al 29 d.C. effettivamente c'è stata un'esperienza particolare: il Cristo.

In questo senso la teoria religiosa occamista, sia per quanto riguarda Dio che per quanto riguarda la Chiesa, si svolge sul piano di una lucida teoria empirista. C'è una spaccatura tra la ragione e la fede: però paradossalmente entrambe si muovono, in fondo, sul piano di un empirismo radicale. È certamente diverso il tipo di empirismo relativo ai due piani. L'empirismo della ragione è empirismo sensoriale dell'immediatezza sensibile (esiste veramente ciò che si vede, si sente, si tocca, ecc.); l'empirismo della religione è quello della presenza di Dio. In ogni caso anche qui si tratta di empirismo, sia pure di empirismo religioso.

Empirismo di Occam

Credo che sia evidente l'importanza capitale di Occam nella storia del pensiero europeo, importanza che è stata compresa a fondo solo in tempi recenti, quando si è finalmente capito che l'empirismo inglese, [biada] e salvezza della filosofia moderna, non è altro che la ripetizione delle strutture occamiste. C'è da notare, per inciso, che alle lotte filosofiche, allora, erano intrecciate le lotte delle cricche religiose. L'empirismo occamista trionfa tra i francescani (Occam era francescano) in opposizione al dogmatismo aristotelico tomista dei domenicani. Il fatto che tutti i domenicani fossero tomisti e tutti i francescani occamisti testimonia appunto del fatto che non si trattava di un fenomeno solo filosofico culturale.

Per inciso, attualmente i francescani stanno curando la pubblicazione di tutto le opere di Occam in un'edizione filologicamente perfetta.

Leggiamo ora alcune cose sulla logica occamista:

“In senso stretto, dunque, sono termini il soggetto ed il predicato, che hanno significato compiuto e sono detti, con parola di origine greca, *categoremi*. Ma anche in senso lato termini sono tutti gli elementi della proposizione, anche quelli che non hanno significazione compiuta, ma significano con i *categoremi* e sono detti *sincategoremi*. Questo significa che quando c'è intenzione di universalità dispositiva, allora c'è intenzionalità prima perché i termini stanno a significare individui concretamente percepiti.

Logica occamista: categoremi e sincategoremi

Per esempio i termini ‘cane’ o ‘mucca’ stanno per entità effettivamente percepite. Sono i *categoremi*. ‘Tutti’, ‘nessuno’, ‘ogni’, ‘qualche’, ecc., entità che non hanno un referente certo, hanno significato solo quando sono utilizzate in connessione con i *categoremi*: sono i *sincategoremi*”.

Con questo discorso Occam fonda la *teoria dei termini* della logica moderna. In altre parole, i *categoremi* hanno una referenzialità immediata per la loro intenzionalità ed universalità; i *categoremi* hanno una referenzialità solo seconda in connessione con i *categoremi*. Termini come “ogni”, “tutti”, “nessuno” ecc. hanno un senso solo se sono connessi a termini come “uomo”, per esempio

Proposizioni come “Socrate è un uomo ed un animale” non significano che Socrate ha l'umanità e l'animalità, né che l'umanità e l'animalità è di Socrate, né che l'uomo è l'animale di Socrate, né che l'uomo o l'animale fa parte del concetto o della sostanza di Socrate. Significa che in realtà Socrate è un uomo e che in realtà è un animale e non nel senso che sia questo predicato uomo o questo predicato animale, ma nel senso che c'è qualcosa per la quale questi due stanno come predicato. Ci sono cioè degli aspetti immediati che possono essere assunti come umanità e animalità. [E allora, posta l'unità di questi predicati suppositivi, si realizza come *suppositio* terminologica di Socrate].

La conoscenza diventa una gigantesca costruzione a forma di piramide di categoremi suppositivi e di sincategoremi connessi (connettivi) a ordini sempre più alti. Occam crea così il concetto di logica gerarchizzata degli ordini di universalità e di connettività.

I termini hanno senso solo in quanto stanno al posto di esperienze individuali. Quando io dico che “Socrate è un animale ed un uomo” io intendo dire che vedo Socrate compiere atti che sono compiuti da animali e atti che sono compiuti dagli uomini e così via.

Si costruiscono, dunque, categoremi di vario livello; ma per costruire catene di categoremi sono necessari connettivi, i sincategoremi.

In questo modo Occam fa la conquista fondamentale che la logica non è solo una teoria dei predicati, dei soli concetti, ma è una teoria degli insiemi più una teoria dei connettivi. È proprio la teoria moderna della logica. La matematica e la logica moderne si fondano sulla teoria degli insiemi, i quali, tuttavia, devono essere connessi con quei punzoni logici che sono i connettivi. Operando la distinzione tra categoremi e sincategoremi, Occam ha avuto chiarissima un’impostazione della logica che sarà tipica del ’900, per la quale il referente semantico della logica e della matematica è proprio una teoria degli insiemi il cui connettivo sintattico è costituito proprio da queste strane strutture logiche che sono i sincategoremi. Così si costruisce un gigantesco apparato logico.

Per esso il discorso è reale - questo fatto è capitale - solo in quanto riesce ad inventare una traducibilità continua del sistema dei categoremi nell'insieme delle impressioni. Certo poi la cosa è più complessa perché si scende di livello, si realizzano livelli sempre più bassi di categorie di universali finché alla fine si scopre che i categoremi fanno semplicemente riferimento ad insiemi ecc. Non si possono invece tradurre i categoremi dal momento che essi non sono che puri connettivi. I puri connessi, ovviamente, non presentano questo tipo di problematica.

La rigorosa logica di Occam chiaramente esclude ogni passaggio alle strutture metafisiche della realtà ed ogni conoscenza di quella che possa essere la realtà in sé. Veniva così cadendo la concezione metafisico-fisica dell’universo aristotelico, dal momento che non ci sono gerarchie di sistemi, ma ci sono solo gerarchie logiche di categoremi, suppositivi, di gerarchie di *suppositiones*, che non hanno niente a che vedere con la realtà ma solo col discorso.

Questo è fondamentale perché nella scienza moderna non vi sono gerarchie di entità. Nella fisica moderna, per esempio, non ci sono gerarchie di realtà, non si dice cioè che i fenomeni elettromagnetici sono più alti di altri fenomeni fisici; ci sono invece gerarchie di teorie perché ci sono gerarchie di universali logici. Per esempio una meccanica fondamentale deve riprendere i vari livelli meccanici, algebrici, logici ecc. Le gerarchie sono linguistiche, non reali. Nella realtà tutti i fenomeni sono sullo stesso piano, il piano dell’immediatezza. Invece quando si pensa, nell’ambito del discorso cioè, dovendo mediare tra una serie di immediatezze, è necessario gerarchizzare per non perdersi dietro i fenomeni.

Il discorso crea delle supposizioni gerarchizzate, cioè in posizione di prima istanza, di seconda, di terza e così via. Per esempio “Socrate” è una supposizione di prima istanza, “uomo” è una supposizione di seconda istanza e “essere” di terza istanza e così via.

Nella realtà, praticamente, Occam - e questo fonda la mentalità moderna - vede fenomeni. Per questa ragione non può trovare Dio attraverso gli itinerari “mentis ad deum” tipici sia della scuola tomistica che di quella francescana di S. Bonaventura, perché essi presuppongono la risalita a Dio come ente supremo attraverso la gerarchia degli enti. Ma Occam ha negato la gerarchia degli enti ed ha affermato che esiste solo la

**Ruolo di
Occam nella
storia del
pensiero**

gerarchia linguistica, degli ordini logico-linguistici. Ci sono per lui nella realtà solo fenomeni. Così cade tutta la possibilità della concezione metafisico-fisica degli itinerari “mentis ad deum” e rimane solo l'immediatezza della “visio dei”, la presenza di Dio e la testimonianza della rivelazione.

La differenza tra l'immediatezza e la mediazione è che la prima è vita e la seconda è prova. Occam, come tutti i grandi empiristi, è in fondo un sostenitore della vita, a differenza degli altri che sono più scettici sulla vita che sulla prova. S. Tommaso ha sempre diffidato di tutta una serie di esperienze, Occam no.

Altro elemento caratteristico di Occam è che, comunque, egli deve salvare la Chiesa. Ma per Occam la Chiesa significa in modo particolare l'istituzione umana che tramanda e conserva un deposito di immediatezza uomo-Dio, l'esperienza cioè degli apostoli, di coloro che hanno visto Cristo.

**La chiesa e
Cristo**

La base della verità della Chiesa sta nel fatto che Cristo ha parlato agli apostoli e questi lo hanno visto e sentito; la Chiesa ha senso solo in questo: nel fatto che tramanda questa testimonianza attraverso una serie di testimonianze immediate. Questo è anche il senso profondo del fatto che il papa è il successore di Pietro. Si tratta di una testimonianza proprio nel senso giuridico del termine; si sa che Dio c'è perché lo hanno detto i testimoni della sua esistenza. La Chiesa è ovviamente anche per Occam distributrice di carisma, ma in lui si accentua l'elemento della trasmissione di una testimonianza, di un rapporto immediato con Dio. Ovviamente Occam non è così pazzo da pensare che tutti possano avere esperienze mistiche ma ritiene che chi ha esperienze mistiche la vive e chi non le ha sa che esiste questo tipo di esperienza per il fatto che glielo dice la Chiesa.

In sintesi, Occam ha creato l'epistemologia moderna, la teoria della scienza moderna. L'ha creata prima ancora che la scienza moderna ci fosse.

Conclusione

È chiaro come la fisica occamista si venga impostando in tutt'altra maniera rispetto al passato. Essa si fonda sull'esperienza immediata, su dati e fatti concreti e si risolve, per quel che riguarda le leggi della natura, nelle stesse leggi relazionali della logica puramente formali e nominali. Qui ci sono gli aspetti fondamentali di tutta la mentalità epistemologica moderna. Reali sono solo i fenomeni, l'immediatezza. Le strutture connettive e le strutture di correlazione sono solo logiche e nominali o simboliche e nominali. Ci sono, per esempio, nella natura, i fenomeni elettromagnetici, ma non ci sono le equazioni di Maxwell, le quali sono semplicemente delle costruzioni formali e simboliche.

Rinascimento

1. OCCAMISMO FRANCESE**1.1. Giovanni Buridano e la fisica semi-inerziale**

L'occamismo si sviluppa non tanto per linea interna, ma - curiosamente - trova il suo centro alla Sorbona dove soprattutto si scatena l'occamismo fisico, che ha un'enorme importanza perché rappresenta il diretto antecedente della rivoluzione galileiana. Alcuni motivi della filosofia e soprattutto della scienza galileiana sono stati anticipati dall'occamismo francese, dai cosiddetti fisici parigini del XIV secolo. Essi si staccano nettamente dall'impianto aristotelico e cercano di elaborare una nuova fisica, fondata non più sul concetto, fulcro fondamentale della fisica qualitativa di Aristotele, ma su modelli matematici.

Cominciano a sorgere gli albori della matematica moderna. Per esempio, il grande logico matematico francese Nicola di Oresme (della seconda metà del '300) crea la prima geometria analitica, cioè fonde l'algebra e la geometria nella teoria di quegli assi che saranno poi gli assi cartesiani (la costruzione della geometria analitica, della teoria degli assi cartesiani rendeva possibile la matematizzazione ed il calcolo analitico del movimento di un mobile su un piano, movimento che si esprime appunto attraverso gli assi cartesiani). Solo che la sua opera era talmente in anticipo sul suo tempo che praticamente cadde nel dimenticatoio e la geometria analitica sarà riscoperta da Cartesio due secoli e mezzo dopo, nel 1630.

Nicola di
Oresme

D'altra parte i fisici parigini del '300, tra cui il più notevole era Giovanni Buridano, grande logico anche se noto popolarmente per l'espressione "l'asino di Buridano", hanno cominciato allora a sganciare la dinamica dal modello aristotelico, senza tuttavia arrivare al principio di inerzia. La loro fisica, quella cosiddetta dell'*impetus*, è a metà strada tra l'aristotelismo e la meccanica e la dinamica di Galilei e Cartesio.

Giovanni
Buridano:
fisica
dell'*impetus*

Buridano si è reso conto che non è vero che perché un mobile si muova è necessario sempre che sia mosso da un motore, come diceva la teoria aristotelica. Per esempio, ricorderete che la teoria aristotelica assumeva che il movimento della freccia era possibile perché la freccia era spinta da una specie di movimento a reazione dell'aria. Paradossalmente Aristotele diceva nello stesso tempo una fesseria e faceva un discorso tecnologico estremamente strano che precorreva il motore a reazione. Lui pensava che la freccia, solcando l'aria, creava nell'aria stessa delle specie di vortici che congiungendosi realizzavano una spinta in avanti. È il principio del motore a reazione su basi non scientifiche!

Buridano si era reso conto che questa argomentazione era fallace e che in particolare l'aria non costituiva un elemento di spinta ma, al contrario, un elemento di resistenza. Aveva capito che la freccia, se non avesse incontrato la resistenza opposta dall'aria, avrebbe continuato indefinitamente a muoversi, come accade per i corpi celesti. Però non giunse fino al principio d'inerzia dato che gli mancava l'assiomatica idonea. Egli sostenne che il movimento presuppone almeno inizialmente un motore. È questa la teoria dell'*impetus*, o slancio iniziale, per la quale i corpi, per muoversi, hanno bisogno di subire un *impetus* iniziale. I proiettili continuavano, per questa teoria, a muoversi anche quando si separavano dalla mano o dall'ordigno che li avevano lanciati (*impetus* è qui la mano o l'ordigno) e continuavano a muoversi non in virtù del mezzo che li trascinava (teoria aristotelica), bensì per la forza motrice o *impetus* comunicata ad essi nel momento in cui erano stati lanciati. L'elemento 'slancio' imprime al corpo un *impetus* che si manterrebbe indefinitamente se non ci fossero l'attrito e la resistenza. Si tratta, come si vede chiaramente, di un movimento semi-inerziale, perché mentre non è inerziale l'inizio, il successivo movimento lo è.

La differenza tra la teoria dell'*impetus* e quella fondamentale dell'inerzia consiste nel fatto che il principio d'inerzia non prevede la necessità di una causa del movimento ma solo la causa delle variazioni (delle accelerazioni o decelerazioni) . Per la teoria dell'inerzia, il movimento, come la quiete, sono stati della materia che non hanno bisogno di spiegazioni. Ciò che si deve invece spiegare è la struttura variazionale, cioè come il movimento diventi quiete e viceversa e come il movimento vari.

Ora Buridano, pur avendo compreso che il ragionamento di Aristotele era fallace e che il movimento proseguiva indefinitamente a velocità uniforme ed in linea retta, se non intervenivano elementi esterni, vuole tuttavia ancora trovare, come Aristotele, la causa del movimento, almeno nel senso che ha ancora bisogno di un motore perché si inizi il movimento. Nella dinamica inerziale invece il motore è necessario solo per spiegare le variazioni del movimento.

La fisica occamista si presenta come storicamente intermediaria tra Aristotele e Galilei. Che sia passato tanto tempo tra questi primi accenni ad un'impostazione moderna della scienza e la sua piena comprensione con Galilei, è stata una iattura storica dovuta principalmente a ragioni esterne alla storia del pensiero. Al tempo dei fisici parigini la Francia era in preda alla guerra dei cento anni e in condizioni tali da determinare un blocco allo sviluppo del pensiero. Probabilmente se non ci fosse stato il marasma provocato dalla guerra, la fisica parigina si sarebbe sviluppata con linearità e sarebbe inevitabilmente arrivata al principio di inerzia con secoli di anticipo su Galilei.

Fisica
occamista e
fisica moderna

Invece l'opera gigantesca dei fisici parigini andò persa negli archivi della Francia e di Parigi, dove è stata riscoperta solo agli inizi del '900 da uno dei più grandi storici della scienza e della filosofia scientifica, il fisico francese Duhem, grande termodinamico oltretutto appassionato della storia della scienza.

Duhem scoprì questa grande scuola di meccanica e mostrò come i fisici occamisti parigini avevano impostato già per metà la meccanica moderna e poi non avevano avuto successori diretti. È questo un tipico esempio di rivoluzione scientifica abortita. Mentre la rivoluzione cartesiana trionfò ed innescò una reazione a catena, la meccanica occamista si bloccò malgrado possedesse una dinamica e persino un apparato matematico superiore a quello che sarà poi di Galilei.

La geometria analitica degli occamisti era senza dubbio superiore a quella utilizzata da Galilei; non si sviluppò allora per una complessità di ragioni. La stessa cosa sarebbe accaduta a Galilei se le sue idee si fossero fermate in Italia; era possibile, perché, come è noto, lo avevano messo a tacere. Ma la sua opera prontamente si diffuse in tutta l'Europa e questo fatto impedì alla sua rivoluzione di bloccarsi.

Lezione 16

2. CARATTERISTICHE FILOSOFICHE DELL'UMANESIMO

2.1 Pico della Mirandola

Mentre la filosofia scolastica è centrata sulle problematiche teologiche analizzate attraverso un formidabile apparato logico, la filosofia umanistica è essenzialmente un'antropologia, cioè un discorso tutto centrato sull'analisi dell'uomo e del rapporto uomo/natura.

Caratteri della
filosofia
umanista

L'umanesimo è in questo senso perfettamente corrispondente, in senso terminologico, al suo nome. È una filosofia il cui problema centrale è il cosiddetto problema della dignità umana, cioè di ciò che specifica e caratterizza l'essere uomo nell'ambito della realtà. Si dirà che in fondo questo è proprio di tutte le filosofie e anche della stessa scolastica, dal momento che la religione in essa non ha senso se non in

quanto è la religione di un soggetto credente. Però è diverso l'accento posto dall'umanesimo su questi problemi.

In questo periodo in effetti scompare la problematica logica; questo, tra l'altro, è alla base della profonda regressione logica del pensiero occidentale nel periodo tra il '400 ed il '500. Praticamente in questi due secoli si assiste alla perdita di tutte le precedenti gigantesche conquiste nel campo della logica formale, che saranno poi riscoperte addirittura nel '900. D'altra parte in questo periodo c'è anche sordità nei confronti della scienza. L'umanesimo, pur parlando sempre di uomo e di natura, non sviluppa una vera filosofia della natura, cioè non si occupa veramente delle specificità e delle strutture interne della naturalità perché ignora la logica ed in qualche modo anche la fisica.

Assenza della logica

Il problema centrale nel pensiero umanistico è certamente il rapporto uomo/natura, ma l'interesse è tutto spostato verso la specificità umana. Perciò si può dire che nell'umanesimo c'è un aspetto positivo, e cioè la riconquista del senso profondo dell'antropologia, ma pagato ad un prezzo pesantissimo, al prezzo cioè della dimenticanza di quello che era stato precedentemente fatto nel campo della logica e della fisica, ad un punto tale che, per ritrovare problematiche logiche e fisiche interessanti e creative bisognerà aspettare il secolo di Galilei e Cartesio. L'umanesimo si configura come uno scostamento radicale nell'ambito della mentalità occidentale.

Come vede l'umanesimo il rapporto uomo/natura e la specificità dell'uomo? Qui abbiamo due temi centrali, che analizziamo subito. In particolare, per quanto riguarda il primo, il rapporto uomo/natura si configura come rapporto tra microcosmo/macrocosmo, che dominerà per due secoli ('400 e '500) il pensiero occidentale. In questo senso per tutta la filosofia dell'umanesimo e del rinascimento l'uomo è una specie di specchio contratto della realtà. La realtà è macrocosmo, l'universo nella sua grandezza; l'uomo, rispetto a questo universo, è un frammento, una piccolissima entità. Però il microcosmo (l'uomo) è nello stesso tempo il riflesso del macrocosmo, dal momento che la mente dell'uomo è in grado di pensare la realtà; per cui è come uno specchio in cui si riflette il mondo. D'altra parte questo specchio possiede la caratteristica fondamentale di ricomprendere in sé tutta la realtà anche in senso psichico, diremmo ora.

Rapporto uomo/natura nell'Umanesimo

Nell'uomo, secondo gli umanisti, sono presenti tutti gli elementi della realtà. In questo modo l'uomo si presenta come il riassunto contratto e cosciente del macrocosmo.

Il rapporto uomo/natura è visto con una formulazione contestabile ma estremamente originale e suggestiva. L'uomo è la natura contratta; nell'uomo c'è tutto quello che c'è nella natura con in più la coscienza di questo stesso fatto; la natura diventa cosciente di sé nell'uomo. Questo è un aspetto fondamentale perché lo ritroveremo poi in tutta la filosofia moderna anche se non in termini di macrocosmo/microcosmo ma nell'aspetto per cui l'uomo è autocoscienza della natura, coscienza del reale.

Il secondo aspetto cui abbiamo sopra fatto riferimento è la dignità. Dell'uomo. Esso è in qualche modo legato al primo in quanto si scopre che l'uomo possiede tutte le potenzialità dell'ordine naturale, con qualcosa in più. L'uomo è vegetativo come la pianta, mobile come l'animale ed in più possiede una sua specificità; infatti, attraverso l'intelletto, possiede la libertà. In altre parole, l'uomo è una libertà che si innesta nella natura in quanto l'ordine della vegetatività e quello della mobilità sono pienamente naturali. In questo senso l'uomo è, secondo la famosa formula di Pico della Mirandola nel suo *De dignitate hominis* "il vivente senza natura". In altre parole, l'uomo, in quanto è libertà, è potenzialità di assunzione di diverse nature. Egli può passare dall'inerzia della pietra fino alla spiritualità dell'angelo. Sia la pietra, che l'animale, che la pianta, che l'angelo presentano la caratteristica di essere bloccati nella loro identità di natura: la

Specificità dell'uomo secondo Pico della Mirandola

pietra può essere solo pietra e così via. Invece l'uomo ha come sua "natura" specifica proprio la potenzialità di spaziare e di autodeterminarsi tra le varie nature. Egli può essere bruto tra i bruti, diventando inerzialità e passività vegetativa, così come può diventare superiore spiritualità.

La specificità dell'uomo è la mente umana in quanto struttura di libertà che permette a questo essere strano di non essere bloccato in una delle sue nature specifiche.

Questo è il più alto risultato della filosofia dell'umanesimo. Qui poi vengono fuori una quantità di problemi complicatissimi che tutta la filosofia moderna affronterà e non riuscirà a risolvere che in parte. Si tratta di discorsi splendidi come discorsi retorici, ed anche profondi, ma le cui articolazioni sono estremamente labili e contestabili. Le caratteristiche tipiche di un discorso della filosofia dell'umanesimo sono: profonda intuizione antropologica, brillantissima esercitazione retorica, ma struttura concettuale molto labile. Si tratta di un discorso suggestivo, non argomentativo. Mentre la scolastica ferreamente argomentava, la filosofia dell'umanesimo suggestivamente non dirò che sogna, ma propone proposizioni tutte da verificare.

Che vuol dire, per esempio, che l'uomo è una struttura di libertà? Si tratta di una formulazione contraddittoria perché se c'è struttura, se l'uomo è natura, ovviamente in qualche modo è determinato da questa; altrimenti non dovrebbe esistere natura umana. Ma se non esistesse natura umana, allora non esisterebbe la possibilità di definire l'uomo stesso. Se si parla di natura umana, o si assume che questa è assolutamente indeterminata, e allora non si vede come la si potrebbe definire, o, se è determinata, allora rimane bloccata nella sua identità. Lo sforzo degli umanisti, invece, è quello di costruire una teoria della natura umana che sia, per così dire, assolutamente mobile, libera. C'è una difficoltà enorme. L'uomo per gli umanisti è il vivente senza natura, ma questa è appunto per loro la definizione stessa della natura umana. La natura umana per l'umanesimo si definisce come necessità di non essere bloccata in un aspetto particolare. La natura umana è libertà. Ma cosa significa questo fatto?

Secondo aspetto, che dipende dal primo: una volta che io ammetto che la specificità dell'uomo è questa possibilità di spaziare dalla pietra all'angelo, dall'animalità inerte alla spiritualità la più staccata dal naturale, io debbo riuscire a specificare i momenti di passaggio, che sono, ovviamente puramente simbolici. Questo Pico della Mirandola non lo ha fatto.

Il discorso di Pico, estremamente suggestivo, quando deve trasformarsi in filosofia conoscitiva, presenta più difficoltà di quanto è in grado di risolvere. Già è un dato complicatissimo l'assioma di partenza (che cioè la natura consiste nel non avere natura); dopodiché il discorso dovrebbe essere la complessa articolazione di questo momento, di come l'uomo faccia ad essere sempre meno animalità e sempre più spiritualità. Ma di questo non si danno spiegazioni; si dice che succede e basta; ma in realtà non basta e si deve dire il come, il quando, il perché.

Il fatto importante è comunque che con questo discorso l'umanesimo imposta una tematica fondamentale nella filosofia moderna, sia nella sua accezione filosofica macrocosmo/microcosmo, sia in quella dell'uomo come vivente senza natura, cioè nel senso della problematica dell'uomo come libertà da una parte ed autocoscienza della realtà dall'altra. In questo senso si può ben dire che l'umanesimo è la fondazione della filosofia moderna.

Malgrado la regressione logico-fisica, malgrado il fatto che il discorso perde in articolazione rigorosa per diventare una brillantissima esercitazione retorica, gli umanisti hanno intuito, anche se non sviluppato e dimostrato, i due temi centrali della filosofia moderna: l'uomo è libertà e, in quanto tale, è assunzione del significato della realtà. La realtà fisica, il macrocosmo ha valore e significato solo come realizzazione in quello specchio particolare che è la mente umana.

Da dove viene questa ossessione della libertà degli umanisti? Da dove proviene questo prevalente interesse per la libertà? Chiaramente da una doppia rivolta. Una rivolta intellettuale contro la scolastica che bloccava il pensiero nell'ambito delle originalissime pagine di una logica implacabile, anzitutto. Paradossalmente anche i pensatori scolastici avevano costruito una teoria della libertà con Scoto e la sua teoria della volontà, ma si trattava di una teoria della libertà divina articolata nelle migliaia di pagine ultraelaborate delle opere del genere. Invece l'umanesimo è una teoria della libertà umana e non certo fatta nella pesantissima terminologia della logica scolastica, ma nella ricca e suggestiva visione del rinascimento italiano. Leggere Scoto è una fatica incredibile mentre leggere Pico della Mirandola è persino divertente, proprio perché Pico è suggestivo mentre Scoto è argomentatissimo.

L'interesse verso la libertà si presenta come una rivolta del rinascimento italiano contro l'argomentatività pesante della scolastica. Si tratta dunque di una rivolta dell'estetico suggestivo contro la macchina scolastica. L'umanesimo è fondamentalmente fenomeno italiano e di riflesso francese. In Francia culminerà nel '500 con la grande opera di Montaigne. Nei paesi tedeschi c'è ancora la scolastica e la grande mistica renana; non ci sarà vero umanesimo fino al '500.

Secondariamente l'umanesimo è anche espressione di una rivolta sociale del mondo della borghesia cittadina italiana la quale inizia a sentirsi ingabbiata, dopo lo sviluppo della società comunale, dalla macchina dell'organizzazione del mondo feudale: mondo rigidamente organizzato e gerarchizzato senza possibilità di spazio, in cui il figlio del contadino è destinato ad essere contadino ed il figlio del signore signore ecc. Il solo elemento di mobilità sociale, come abbiamo visto, era costituito dalla Chiesa, perché solo in essa il figlio del contadino o dell'artigiano poteva diventare qualcosa di diverso. E tuttavia la mobilità sociale, a parte poche eccezioni, è quasi completamente bloccata.

Ora la filosofia dell'uomo come vivente senza natura è praticamente, se riferita al mondo sociale, la filosofia della mobilità sociale. È la filosofia per cui tutti, grazie all'applicazione delle loro capacità, possono diventare qualsiasi dimensione sociale.

Sia pure in forma laterale, simbolica e staccata (certo non si può dire letteralmente che Pico fosse il filosofo della mobilità sociale, che sarebbe vera assurdità) il pensiero degli umanisti italiani esprime implicitamente la rivolta della borghesia contro il mondo bloccante del feudalesimo medievale e la tipica mentalità borghese caratterizzata dalla mobilità sociale in funzione della capacità individuale.

Ricordo che i due punti fondamentali della mentalità borghese sono proprio la mobilità sociale e l'individualismo e che per definizione l'ideologia borghese afferma che chiunque dovrebbe aver aperte davanti a sé tutte le strade sociali e che la dimensione sociale di ognuno deriva dalle sue capacità.

Il discorso dell'umanesimo assomiglia molto a questo e anzi, trasferito nel mondo sociale, significa proprio questo. L'uomo non ha una natura sociale specifica; non è bracciante, intellettuale, artigiano per conformazione individuale; sarà la sua capacità a situarlo in una certa dimensione sociale.

Attenzione, però, che questo non è esplicitamente detto dagli umanisti. Il discorso di Pico è un discorso metafisico-antropologico, non antropologico-sociologico; e tuttavia per noi oggi è possibile comprendere la sua matrice sociale. Sotto forma metafisica, infatti, il fatto che l'uomo non sta bloccato nella sua naturalità specifica, indica il bisogno di mobilità, e di libertà che caratterizza la classe borghese in ascesa storica, ma che in Italia non sfonda.

Donde i due aspetti della rivolta: una rivolta intellettuale che si innalza su una rivolta sociale e che tuttavia non riesce veramente a sfondare per due ragioni. Intanto perché è in qualche modo più debole dell'apparato di potenza a cui si oppone. Più

debole concettualmente perché gli manca la struttura argomentativa, che troverà solo con Cartesio, e poi gli manca la forza sociale perché in realtà, a parte le città italiane, in tutto il resto dell'Europa c'è sì una borghesia in ascesa, ma non ancora in grado di rompere la struttura feudale.

Il discorso umanistico non è in grado di vincere né concettualmente né socialmente ed è al massimo in grado di sedurre e di convincere; non di vincere perché, per questo - e questo è un fatto capitale - un pensiero deve essere fortemente strutturato. Da qui l'importanza dei grandi pensatori, che, per definizione, sono coloro che strutturano. Deve inoltre aver dietro una forza sociale veramente in grado di sostenerlo e spingerlo avanti fino al trionfo finale. Esempio tipico è il pensiero borghese del '600/'700, che ha avuto grandissimi pensatori da Cartesio in poi ed ha avuto una borghesia sempre più potente che lo spingeva in avanti finché ha trionfato decisamente: nel concetto con Kant e nella realtà con la rivoluzione francese. Ci vuole la forza delle divise e la forza della logica. Se non ci sono questi due aspetti ed anche se c'è n'è uno solo, si fallisce.

Motivi del fallimento del pensiero umanistico

Il pensiero antropologico-fisico dell'umanesimo italiano non ha grandissimi pensatori che lo argomentino; ha certo delle belle teste come Pico e Marsilio Ficino, ma non ha i Cartesio, gli Spinoza, i Kant. Il gigante non c'è, e d'altra parte non c'è la forza prorompente di una realtà sociale all'attacco.

In questo modo si comprende bene quale sarà il destino dell'umanesimo italiano: sarà il destino di tutti i precorriti senza conclusione. Esso lancerà il seme, lo farà fermentare nel terreno mentale e sociale, dopodiché esso si svilupperà lentamente in un periodo di gestazione per poi prorompere, all'inizio del secolo XVII, nella grande opera di costruzione della filosofia moderna. Con Cartesio e con Leibniz il concetto della libertà umana diventerà finalmente chiaro e non semplicemente di tipo retorico.

Insieme a questa filosofia si sviluppa una brillante teoria estetica. Il criterio fondamentale di questa teoria è che l'uomo nella sua armonia riflette l'armonia dell'universo. È l'applicazione del rapporto macrocosmo/microcosmo; se il macrocosmo è armonioso, lo è anche il microcosmo. Si tratta di un'armonia strutturale di rapporti. Se si pensa all'armonia del microcosmo in relazione al concetto tolemaico delle sfere, si vede che l'armonia del corpo umano ripete in qualche modo l'armonia dell'universo cosmico.

Estetica rinascimentale

Il mondo è esteticità, non logicità come diceva la scolastica. Quello che interessa è che il mondo è una gigantesca macchina come lo è il corpo umano. Si pensi al Davide di Michelangelo, che è una meraviglia di proporzionalità. Questa è l'ossessione del Rinascimento italiano.

L'uomo è libertà ed armonia e in quanto tale è valore. L'uomo è una libertà armonica. Di qui viene fuori che il rapporto macrocosmo/microcosmo lo si vive soprattutto nella doppia dimensione dell'influsso del reale (l'astrologia) ed in una rappresentazione esterna, la prospettiva

Per l'astrologia, che domina il secolo e secondo cui il macrocosmo è ripetuto nel microcosmo, l'andamento del macrocosmo determina quello del microcosmo. Il volgersi ed il mutarsi dei rapporti cosmici non può che modificare lo svolgersi della vita umana. Si noti che la cosa non è completamente folle; anche scientificamente si può sostenere che modificazioni nella realtà cosmica in qualche modo influiscono sulle variazioni umane. Questo è probabilmente vero ma non certo nel modo affermato dagli umanisti.

Il secondo aspetto è che possiamo rappresentare qualsiasi elemento globale attraverso una riproduzione in scala: la prospettiva. La grande prospettiva dell'arte del Rinascimento (Paolo Uccello, Piero della Francesca) è tipicamente la traduzione pittorica di questa filosofia. La prospettiva è il macrocosmo concentrato nel microcosmo del

Prospettiva e filosofia dell'Umanesimo

quadro. Se io pretendessi di rappresentarla linearmente, falserei tutto, come accadeva per l'arte bizantina. Invece la prospettiva è l'artificio matematico-tecnico mediante cui il microcosmo estetico riproduce i rapporti del macrocosmo naturale. In questo senso si può dire che esiste un legame tra i due aspetti dell'astrologia e della prospettiva e la filosofia del macrocosmo/microcosmo.

L'uomo, così come è in grado di essere coscienza filosofica della realtà, è in grado di riprodurre essenzialmente la realtà stessa attraverso la grande prospettiva. C'è qualcosa che connette le botteghe degli artisti alla tradizione filosofica del '400 fiorentino; Piero della Francesca, per esempio, conosceva bene i pensatori della Firenze del suo tempo. I pensatori elaborano una teoria complessiva, la teoria della libertà e della molteplicità, che diventa in fondo l'humus globale di tutta la mentalità fiorentina. Anche questa è una mentalità tipicamente borghese perché per essa l'uomo è libertà, creatività individua e razionalità di rappresentazione della natura. Libertà, libera iniziativa e scientificità del pensiero borghese.

Si noti che paradossalmente la scientificità in questo periodo vive solo come estetica. La sola teoria scientifica dell'umanesimo toscano è paradossalmente la prospettiva pittorica. Il paradosso è che nell'umanesimo italiano non c'è scienza nel senso proprio del termine; c'è pensiero ed arte e proprio creando arte, l'umanesimo crea una scienza tutta interna all'arte, la geometria prospettica.

Lezione 17 (Riassunto)

3. NICOLÒ CUSANO

Nicolò Cusano rappresenta l'incontro culturale tra Italia e Germania. Tedesco, visse in ambiente italiano e morì nel 1464. La sua opera fondamentale è *De docta ignorantia*, che è una moderna teoria della conoscenza.

In Cusano c'è la tipica caratteristica germanica della dialetticità del pensiero. Egli in particolare vede la realtà non come un processo lineare, ma come un processo motivato dallo scontro degli opposti; solo per questo si tratta di un processo vivente e reale, altrimenti si ha solo sequenza logica, come avviene nella matematica.

Storia come
processo
dialettico

In *De docta ignorantia* Cusano appare come il primo teorico moderno, in quanto pone la problematica del processo della conoscenza come processo di infinita approssimazione.

Gnoseologia
cusaniana

Era ossessionato dal problema della quadratura del cerchio ed elaborò il concetto di un metodo di approssimazione che per lui è simbolico di tutta la procedura stessa del pensiero umano. Per lui cerchio = essere; poligono = conoscenza.

La conoscenza umana non esaurirà mai il suo oggetto perché la conoscenza umana è finita, mentre l'oggetto della creazione è infinito, in quanto infinito oggetto dell'infinita azione del soggetto divino.

Come è noto, per i greci il cosmo era finito. Per Cusano il processo della conoscenza non è mai definitivo: è *ignorantia* e l'ignorantia è *docta* perché, contro ogni scetticismo, il processo della conoscenza è un processo reale di avvicinamento all'oggetto. Da qui le due caratteristiche della filosofia moderna: inesauribilità dell'oggetto e processualità infinita del conoscere.

Cusano esce fuori dall'impianto medioevale statico per entrare nella dinamica processuale della filosofia moderna. Tutto il discorso di Cusano, tuttavia, non è fatto in funzione di una gnoseologia pura bensì in funzione della teologia. Egli vuole mantenere la separatezza tra l'umano ed il divino e in particolare tra sapere umano e sapere divino. Rifiuta l'assolutezza dell'intuizione, caratteristica comune ai platonici ed agli

aristotelici. Rifiuta anche l'assolutismo antico. La sua, infatti, è una filosofia del processo approssimativo. Con l'assolutismo egli elimina anche lo scetticismo, che in lui è vinto dal concetto di approssimazione. Inaugura dunque la guerra gnoseologica su due fronti.

Logica e fisica: crea in questo campo il principio di relatività, precursore della fisica moderna. Partendo dal presupposto che l'universo è infinito, ne deriva che in una sfera, la cui circonferenza sia infinita, qualsiasi punto può essere preso come centro di riferimento. Non c'è in realtà in Cusano contenuto fisico moderno perché gli manca il principio di inerzia; tuttavia c'è in lui la mentalità fisica moderna.

Cusano applica questo concetto al mondo religioso. Per lui le varie religioni sono approssimazioni all'unico oggetto infinito che è Dio. Tutte le religioni non esauriscono l'oggetto Dio ma gli si avvicinano.

Il suo, in questo senso, è il primo tentativo di dialogo interconfessionale.

Analizza il Corano.

Può essere considerato il primo pacifista moderno.

Lezione 18

3.1. Teoria della *Coincidentia oppositorum*

La filosofia di Cusano, cui abbiamo accennato la volta precedente, appare come una filosofia per certi aspetti ambigua, nel senso positivo del termine, nel senso cioè che si tratta di filosofia di transizione tra la mentalità medievale, centrata sul problema di Dio, e la filosofia moderna, centrata sul problema dell'io. Naturalmente anche la filosofia medievale, quando parlava di Dio, parlava nello stesso tempo anche dell'uomo. Questo è ovvio, come è ovvio il fatto che la filosofia moderna anche quando parla dell'io rimane ossessionata dal problema di Dio. Tuttavia, rimane il fatto fondamentale che il centro tematico della filosofia medioevale è il problema teologico e che il centro tematico della filosofia moderna è quello antropologico. Mentre nel medioevo la filosofia è "ancilla teologiae", la filosofia moderna, anche quando è teologia, sgorga dall'antropologia. In Cusano troviamo questo aspetto significativo e geniale: il fatto che in lui si saldano, senza sovrapporsi, stando cioè sullo stesso piano, una teologia dell'infinito ed un'antropologia del finito.

Posizione di Cusano nella storia della filosofia

Non a caso Cusano muore nel 1464. Egli è un pensatore che vive in un tempo che cronologicamente è ancora medioevo ma che culturalmente, almeno per quanto riguarda l'Italia, è già epoca moderna. Cusano, in questo senso, è veramente il pensatore del '400 italiano perché è in fondo un pensatore medievale che tuttavia già pensa con strutture moderne. La sua genialità consiste nel fatto che in lui il nesso tra teologia medioevale ed antropologia moderna italiana del '400 è compiuta non, come in Pico della Mirandola o in Marsilio Ficino, attraverso una metodica del valore dell'uomo molto bella ma anche poco consistente, ma attraverso una genialissima impostazione gnoseologica: la processualità per infinita approssimazione.

La processualità per infinita approssimazione è nello stesso tempo teoria dell'infinito e teoria del finito perché l'approssimazione è sempre finita. Così in qualche modo Cusano risolve il dualismo finitezza/infinita con una mediazione che sarà centrale in tutta la filosofia moderna.

Anche nella teoria scientifica, come accennavamo la volta scorsa, avviene qualcosa di analogo anche se in questo campo si verifica proprio l'inverso. Infatti mentre la filosofia medioevale è una filosofia dell'antropologia dell'io, finito, nel campo della fisica e della cosmologia avviene l'inverso. Cioè il pensiero cosmologico antico vedeva il cosmo come finito, con un centro reale costituito dalla terra, mentre il

Infinitismo del pensiero umanistico

pensiero cosmologico moderno vede l'universo come infinito e senza centro. Si tratta del passaggio dall'idea di cosmo finito a quella di universo.

In Cusano c'è pienamente questo passaggio. Egli è il primo pensatore dell'universo infinito, il precursore di Keplero e Newton e della grande cosmologia del XVI e XVII secolo. Però anche qui egli realizza una sintesi dei contrari perché nello stesso momento in cui pone l'infinità dell'universo, e con ragionamenti - si badi - non fisici ma teologici (l'universo è infinito perché infinito prodotto dell'infinito Dio), fonda una permanente finitezza centrale come teoria della possibilità di assumere qualsiasi punto come sistema di riferimento. Il paradosso sta nel fatto che l'uomo, che ha negato che esista il centro dell'universo, ha poi sostenuto che, proprio perché non esiste il centro dell'universo, ci possono essere infiniti centri. Si noti che questo discorso è talmente nuovo che i suoi contemporanei non lo compresero affatto e considerarono il pensiero di Cusano come una specie di aberrazione contraddittoria. Il suo principio, che ora noi consideriamo come la gemma del pensiero scientifico, non ha avuto alcun influsso sulla storia della scienza, proprio perché non era stato capito da nessuno. Quello che in particolare non era allora comprensibile era il concetto stesso di 'centro di riferimento'. Anche in questo campo, dunque, Cusano si trova tra il medioevo che muore e il pensiero moderno che non c'è ancora.

Lo stesso avviene per la sua teologia. Si noti che per il pensiero medioevale c'è qualcosa di aberrante nella teoria cusaniiana della convergenza infinita di tutte le religioni verso un unico centro, che è Dio. Questa sua, infatti, è proprio l'opposto della mentalità da crociata che era propria di quel periodo. Era un periodo, quello, in cui un musulmano era considerato - ed egli spesso così considerava i cristiani - un cane infedele, vomitato dall'inferno, come si evince da tutte le storie intorno alle crociate. E Cusano allora considerava le varie fedi come episodi di meritorie convergenze, con una mentalità, dunque, da Concilio Vaticano II! Si capisce dunque bene come il povero Cusano sia stato un incompreso nel suo tempo. In effetti non lo capivano né i cristiani né i musulmani, i quali pensavano che il suo pensiero fosse il segno della debolezza della cristianità di fronte all'avanzata araba nel Mediterraneo occidentale. Per [...], cui Cusano aveva inviato una sua opera, questo era il segno di un occidente pieno di paura.

Da tutto quanto abbiamo detto emerge il fulcro profondo del pensiero cusaniiano: la sua famosa *coincidentia oppositorum*. Per lui i contrapposti non sono eliminabili ma sono integrabili. In lui c'è l'apparizione di un pensiero profondamente dialettico, ma di una dialettica nuova. Prima di lui il pensiero dialettico si incarnava nel pensiero di Eraclito, che è un pensiero degli opposti come scontro violentissimo. Cusano riprende dal grande pensiero eracliteo l'ossessione che la realtà è vita in quanto lotta di opposti. In questo chiaramente mostra di essere un pensatore germanico, dato che l'ossessione di tutti i pensatori tedeschi, da Cusano appunto fino a Kant, Hegel, Marx, Heidegger è appunto l'ossessione della vita come lotta. Questo fatto è da far risalire probabilmente all'origine militaristica della mentalità germanica. Le popolazioni germaniche, entrate nella storia d'Europa con la spada in pugno sono entrate nella storia della filosofia con il concetto che il fulcro della realtà è la lotta.

Ma Cusano è nello stesso tempo un pacificatore anche se è convinto che la realtà è composta di opposti. Anche qui c'è la conferma del suo essere ad un tempo pregno della mentalità germanica e di quella italiana. Per la mentalità italiana c'è una sequenza di sentimenti che si gettano l'uno nell'altro, una sequenza di ideali; per la mentalità germanico-cusaniiana c'è scontro di opposti; ma in Cusano c'è incontro susseguente. Cosa ne viene fuori? Da un connubio del genere ci si aspetterebbe il caos; come può, infatti, il pensatore degli opposti che si scontrano, essere anche il pensatore della pace? Cusano vuole creare una convergenza degli opposti e ne viene fuori la sua allucinante formula degli opposti convergenti nella lotta: la "convergentia oppositorum". Questa

Ecumensimo
cusaniiano

Coincidentia
oppositorum

formula, espressa in questo modo, sembra assurda. È come dire coincidenza di due eserciti che combattono. Però se esprimiamo per intero il profondo pensiero di Cusano, dobbiamo aggiungere “*coincidentia oppositorum* dinamica o prospettica”: allora tutto si chiarisce.

Dinamica o prospettica significa, infatti, che solo nel presente momento gli opposti sono opposti e contrari. Per inciso dirò che Cusano aveva detto che la cristianità doveva armarsi e condurre una dura lotta contro i turchi avanzanti, perché nell’attualità religiosa e politica in quel momento cristiani e turchi erano due opposti. È anche questa una conferma che nella realtà attuale gli opposti sono opposti. Però diceva anche, Cusano, che se noi non ci limitiamo a guardare l’attualità, se abbiamo una visione dinamico-prospettica, allora tutto cambia. In prospettiva i combattenti convergono appunto nella lotta e proprio perché combattono, lentamente e dolorosamente convergono verso un punto, una meta finale, Dio. Per cui Cusano disse che i rapporti tra Islam e cristianità certamente per lunghi anni ancora sarebbero stati di lotta e anzi avrebbero realtà e valore in quanto in lotta tra loro; però se si proietteranno nel futuro e non resteranno bloccati all’istante presente, si arriverà ad una visione completamente diversa: si vedrà allora che Islam e cristianità convergono lentamente ma inesorabilmente verso un’unità profonda che è l’unità di Dio.

Storia e
teologia

Qui, come è evidente, si incontra di nuovo il grande pensiero eracliteo, perché se è vero che Eraclito aveva detto che la guerra è la pace di tutte le cose, aveva anche detto che esiste armonia dei contrari nell’arte e nella vita. Solamente che anche qui Cusano, come sempre, introduce una mediazione che in Eraclito non c’è: la mediazione della storia. Come ha inserito la storia nel processo conoscitivo, qua inserisce la mediazione della storia. Quelli che si scontrano nel momento storico, si incontreranno alla fine del processo storico. Non c’è dunque contraddizione tra lo scontro e l’incontro. Ha senso dire *coincidentia oppositorum* solo se si assume una visione prospettica.

In questo modo Cusano fa apparire le strutture capitali della grande filosofia tedesca: la storia ed il processo conoscitivo.

Cusano e la
filosofia
tedesca

Basta vedere questo per capire che con Cusano, lentamente ma invincibilmente, ha inizio il pensiero kantiano da una parte e quello hegeliano dall’altra, il pensiero kantiano dell’infinita approssimazione e il pensiero hegeliano per cui la storia converge e risulta dalla lotta (l’autocoscienza assoluta hegeliana è risultato della lotta). Tutto questo però avviene nell’ambito di una filosofia medievale per cui il punto finale di convergenza e nello stesso tempo il suo punto iniziale è Dio. Tutta questa storia dialettica parte da Dio e ritorna a Dio. È questo d’altronde il grande circolo chimico, per così dire, della filosofia medievale.

Questa è grosso modo la struttura profonda della mentalità cusana, la quale è di tipo talmente nuovo che non stupisce affatto che egli sia rimasto isolato nel suo tempo. La sua è la tragedia del pensatore troppo in anticipo sul suo tempo. Il suo pensiero era troppo umanisticamente italiano per piacere ai tedeschi e d’altra parte i pensatori italiani non dialettici non potevano capire la profondità del pensiero dialettico di Cusano. Troppo italiano per i tedeschi e troppo tedesco per gli italiani, finì per non essere capito né dagli uni né dagli altri. Qualcuno ha paragonato la sua storia a quella di Federico II, anche lui mezzo tedesco e mezzo italiano e che finì per non reggere né in Italia né in Germania.

In conclusione, il pensiero di Cusano, certo il più fecondo nel quadro del suo tempo, non fecondò nessuno. Al massimo ha forse influenzato Giordano Bruno, ma la cosa non è certa e non esiste alcuna documentazione storica che confermi una conoscenza di Cusano da parte di Bruno. Forse è accaduto in questo caso ciò che altre volte è accaduto nella storia del pensiero e cioè che un pensatore pensa quello che qualcuno ha già pensato, senza saperlo.

4. FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO: CARATTERISTICHE GENERALI

Dopo di Cusano comincia un papocchio: la filosofia del rinascimento. Perché papocchio? Perché il rinascimento è il prodotto di enormi energie filosofiche e scientifiche che non riescono a trovare un loro asse di sviluppo.

Il '500 italiano è caratterizzato da un prorompere di linee che non diventano mai un processo integrale, un programma di ricerca.

Una delle conquiste capitali della storia del pensiero è proprio il concetto di programma di ricerca, concetto che è stato sviluppato da Lakatos, studioso ungherese vissuto soprattutto in Inghilterra. Allievo dell'epistemologo Popper, egli ha detto che esiste una distinzione tra un processo di pensiero che si sviluppa cumulativamente e un processo divergente. Il processo cumulativo è caratterizzato dal fatto che le scoperte e le idee di cui il processo stesso è portatore non si disperdono ma si armonizzano fra loro potenziandosi e producendo un ritmo di sviluppo scientifico e filosofico accelerato. Invece il processo divergente, che è proprio del '500, è un processo in cui i vari filosofi e scienziati riconoscono uno spezzone di verità che non si integra con gli altri, devia per la tangente propria e così si esaurisce. I pensatori del '500 sono, a differenza di quelli che verranno dopo, incoerenti e non capiscono che l'immaginazione deve costruirsi come programma di ricerca e che, per essere tale, ha bisogno di avere un asse. Ricerche incoerenti e devianti ognuna per la tangente propria non hanno un asse, e perciò non si accrescono, ma si disperdono. Esempio tipico: i giovani in genere non sanno perché non sanno studiare, non sanno impostare un programma di ricerca, non sanno darsi un programma metodologico intenzionale. Lakatos, che non a caso aveva fatto ricerche di pedagogia, ha impostato una storia della cultura su questa base.

Paradossalmente, i rinascimentali non sanno nulla; studiano vertiginosamente, ma non ricavano nulla perché non sanno darsi un programma. I due costruttori successivi che sanno darsi un programma sono Cartesio e Galilei; per questo saranno in grado di fondare l'uno la matematica e la filosofia e l'altro la fisica moderna. Questi due giganti del pensiero hanno in un certo senso messo la gambe all'umanità e solo attraverso esse l'umanità ha poi cominciato a camminare da sola sulla via della scienza. Ma nel '500 non c'era altro che un'infinità di idee e di ricerche fondate sull'immaginazione.

È questa l'ora dell'immaginazione e il suo massimo pensatore, Giordano Bruno, pensa infinite idee (fosse solo per questo sarebbe il più grande pensatore del mondo) ma in modo incoerente. Tutto è importante per lui ma tutto è incoerente perché egli non aveva l'idea che l'immaginazione per essere produttiva deve essere ristrutturata in un programma organico di ricerca.

Secondo Lakatos il programma di ricerca del mondo moderno appare centrato nella scienza sul principio d'inerzia e nella filosofia sul principio di metodologia; non a caso il primo è un principio galileiano ed il secondo cartesiano.

I fisici del '500, non avendo i principi di Galilei, scoprirono molti fenomeni ma non riuscirono ad inquadrarli. I filosofi dello stesso periodo scoprirono una marea di modelli, di atteggiamenti, di idee, ma non riuscirono ad inquadrarli perché mancava loro il concetto di metodo analitico/sintetico che è la scoperta di Cartesio.

È stato anche detto che la filosofia del '500 è un fenomeno cancerogeno perché è la proliferazione di idee, metodi e scoperte che non diventano mai né vera filosofia né vera scienza.

Esempio tipico. Un famoso centro americano del Massachusetts, il più avanzato del mondo sul piano tecnologico, ha dato recentemente alle stampe un'opera di

Debolezza
della filosofia
del
Rinascimento:
assenza di
programma di
ricerca

Agricola, un tecnologo tedesco del '500, sulla metallurgia dal titolo *De re metallica*. Gli studiosi americani hanno scoperto con stupore che Agricola conosceva ben 6.000 leghe metalliche, di cui il 95% è stato riscoperto solo tra il 1930 ed il 1960. Dal punto di vista del proliferare delle esperienze e conoscenze questa era la fine del mondo. Agricola, si può dire, che ogni settimana scoprisse una nuova lega, empiricamente; solo che in lui non c'è la minima scienza della metallurgia. Faceva tutto a caso e lavorava certamente in modo meraviglioso dal punto di vista dell'intuito tecnologico, ma non aveva alcun asse di integrazione ed era in effetti incapace di spiegare cosa fosse una lega, dato che non conosceva la struttura atomica della materia nella tavola di Mendeleev. Egli certamente faceva le leghe, ma non era in grado né di spiegarle né di capirle. Il suo genio metallurgico ora prodotto di immaginazione geniale, allo stesso modo del genio pittorico dei suoi contemporanei, di un Tiziano per esempio. Si pensi che, riprendendo Agricola, gli americani hanno creato una lega d'acciaio che era nettamente superiore a tutto l'acciaio europeo fatto fino al 1947. Ma non era scienza; le sue spiegazioni fanno ridere perché si basano nientemeno che sull'astrologia. C'è in lui una mescolanza di immaginazione delirante senza un minimo di metodo.

Il risultato è che il '500 ha agglomerato una massa di conoscenze incredibili, anche in campi che noi conosciamo ancora molto male (farmacopea, per esempio), ma la scienza non veniva fuori. L'esempio più tipico è Leonardo da Vinci, l'individuo certo più geniale del '500, colui che più si è avvicinato alla scienza senza tuttavia riuscire a fare vera scienza.

Lezione 19

4.1. Naturalismo italiano

4.1.1. Bernardino Telesio

Nel '500, come abbiamo visto, c'è il primato dell'immaginazione che si realizza soprattutto nella filosofia italiana della natura. Quest'ultima rappresenta l'avvio di una problematica antiaristotelica; non che questa sia una novità assoluta, perché in realtà c'era già stata precedentemente una sorta di antiaristotelismo nell'occamismo sia filosofico (italiano e francese), sia fisico; quello che nel XIV secolo aveva dato fama alla scuola fisica parigina, che in fondo era proprio la negazione della fisica aristotelica. Durante l'umanesimo tale linea filosofica medioevale antiaristotelica aveva però esaurito il suo iter.

Filosofia
italiana della
natura

In buona parte dell'Italia del '500 ci troviamo di fronte, in fondo, a delle forme di aristotelismo, che trionfano nella grande scuola [...], ma dall'altra parte ci troviamo anche di fronte ad idee derivanti dal platonismo, particolarmente forti nell'ambiente fiorentino, dove si appoggiano, oltre che alla tradizione quattrocentesca di Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, anche a tutta la problematica centrata sulla bellezza propria del pensiero toscano rinascimentale.

Invece, cosa curiosa, l'Italia del Sud, certamente culturalmente più arretrata di quella del Centro-Nord coi suoi tre famosi centri culturali (Padova, Bologna e Firenze), è la culla di un pensiero nuovo, quello che va sotto il nome di naturalismo italiano del '500, che ha i tre grandi nomi di Bernardino Telesio, Giordano Bruno e Tommaso Campanella.

Questo pensiero rappresenta la rottura radicale con la mentalità aristotelica, in quanto non è più pensiero centrato sulle forme e sulla finitezza, ma sulle forze e sull'infinità cosmica. La rottura antiaristotelica avviene in una dimensione che è abbastanza vicina a quella cusaniana, sebbene non sia facile capire fino a che punto si possa parlare di una diretta filiazione da Cusano.

Per questi pensatori il cosmo diventa una dimensione infinita dove lo sviluppo è dato dall'azione di forze e non dal processo di sviluppo di forme. Questo è l'aspetto fondamentale che differenzia la mentalità moderna dalla mentalità aristotelica. Per la mentalità aristotelica la realtà è un processo in quanto è processo di progressiva attuazione delle forme. Ricorderete che la vecchia *idea* platonica separata dalla realtà, *in sé*, si trasforma in Aristotele nella *forma sostanziale* che deve determinare il passaggio dalla potenza all'atto. Per l'aristotelismo esiste un'azione finalistica della realtà, in cui si svolge un gigantesco processo di attuazione finalizzata della propria forma interna come realtà in atto. Dal seme all'embrione, all'universo stesso, tutta la realtà non è altro che questo passaggio dalla potenza all'atto. C'è una visione finalistica e non causalistica della realtà.

**Naturalismo
rinascimentale
e naturalismo
antico**

Si tratta di un finalismo centrato sulle forme. Invece, nella mentalità di Telesio e di Bruno, che sono i più caratteristici in questo senso, ci troviamo di fronte ad una concezione completamente diversa. Salta il finalismo, e salta perché salta il finitismo. Una volta che io considero che il cosmo, l'universo, è infinito, è impossibile definire la finalità interna di un'entità infinita; questo era infatti possibile nell'ambito di una dimensione finita. Siccome è impossibile definire la finalità interna di un'entità infinita, salta il finalismo aristotelico. Allora la spiegazione non è più di carattere finalistico, ma di carattere causalistico. Allora - ovviamente - la causa non può essere interpretata come causa finale, ma deve essere interpretata come pura causa efficiente, e, se è così, non può essere la forma, ma deve essere la forza agente ciò che modifica la realtà.

**Infinitismo di
Telesio e di
Bruno**

Al mondo della forma che progressivamente si attua, si sostituisce il mondo delle forze che, in una dinamica connessa e complessa, modificano e nello stesso tempo mantengono l'equilibrio della realtà.

In questo modo si ha un modello esplicativo che comincia a ricordare la scienza moderna, la quale è fondata sul concetto che l'universo è un sistema in equilibrio, altrimenti si disgregherebbe. Questo equilibrio è determinato dal gioco congiunto di forze. L'equilibrio del corpo, per esempio, è dovuto all'esistenza di forze gravitazionali e di forze elettromagnetiche. D'altra parte le variazioni interne a questo equilibrio sono dovute a variazioni delle forze. La mentalità della scienza moderna è centrata su questi concetti chiave.

Ora, il concetto fondamentale che è alla base della filosofia di Telesio è che l'universo è l'infinita connessione di forze che sono in equilibrio.

Ci si può allora domandare come mai non consideriamo proprio Telesio e Bruno come fondatori della scienza moderna piuttosto che Galilei. Lo facciamo per la ragione molto semplice che a Telesio e Bruno manca completamente il concetto di determinazione quantitativo-funzionale di queste forze. Manca loro l'idea fondamentale che le forze vanno identificate, valutate e connesse con un sistema di equazioni; non hanno cioè il concetto scientifico della forza e dell'equilibrio. Hanno di queste cose un concetto filosofico, non quantitativo-funzionale, ma qualitativo-descrittivo. È questo appunto il limite fondamentale del pensiero naturalistico rinascimentale. Questi pensatori hanno genialmente impostato l'impianto di una visione del mondo centrata sull'infinito, sull'equilibrio delle forze, ma non hanno capito che queste forze devono essere anzitutto identificate e poi misurate e tradotte in un sistema di relazioni matematiche. Se non si fa questo, il discorso rimane puramente descrittivo, analogico, non scientifico, ma quasi letterario e metaforico, cioè simbolico e non si ha nessuna possibilità di utilizzarlo come strumento di ricerca e di progresso.

**Debolezza
della filosofia
della natura
rinascimentale:
assenza di
matematizzazione
e
sperimentazione**

Paradossalmente, nel momento stesso in cui Telesio e Bruno sbloccano la storia del pensiero dall'aristotelismo, lo bloccano dal punto di vista scientifico. È una rivoluzione a metà perché manca la mentalità scientifica che, per esempio, era propria degli occamisti. Il paradosso sta proprio nel fatto che se si fosse unita la mentalità

**Antiscientifici-
tà di Bruno e
Telesio**

dell'occamismo parigino con quella del naturalismo meridionale, si sarebbe creata, automaticamente per così dire, la scienza moderna. Infatti la mentalità occamista era matematico quantitativa e però mancava dell'impianto filosofico fondamentale. E d'altra parte Telesio e Bruno non conoscevano minimamente l'occamismo per le note vicende di quest'ultimo. Non conoscendo l'occamismo ed odiando l'aristotelismo, il loro solo punto di riferimento era ovviamente la filosofia platonica che interpretano in modo completamente nuovo, ma papocchiandola con il naturalismo delle forze. Vicenda incredibile! In questo ambito tornare a Platone sembrerebbe un passo indietro rispetto ad Aristotele.

Contro Platone, Aristotele stesso aveva condotto una battaglia in nome del concreto della natura, delle forze della natura, proprio perché lo giudicava troppo astratto. Paradossalmente i naturalisti si rifanno a Platone sulla base della logica che "il nemico del mio nemico è mio amico" e si mettono perciò a civettare con motivi platonici in funzione antiaristotelica. Il che sembrerebbe qualcosa di aberrante sul piano concettuale. Questo è vero fino ad un certo punto, perché qui avviene un mescolamento di intuizione geniale e di papocchi colossali. L'intuizione geniale consiste nel fatto che i naturalisti hanno intuito, anche senza averlo chiaramente capito, che in Platone è presente un'esigenza di matematizzazione della natura. La matematica, si noti, loro non la conoscono affatto, ma l'esigenza della matematizzazione della natura è connessa alla teoria delle forze. Si tratta certo di una cosa complicata e in realtà i naturalisti non matematizzano niente. Intuiscono però il fatto che Platone tende ad una strutturazione della natura e che questa è la via per fare una teoria delle forze. Sarà quello che avverrà poi con Galilei.

**Platonismo dei
naturalisti
italiani**

Anche Galilei è in qualche modo platonico, se si pensa che nel *Timeo* Platone ha detto che il mondo è composto di strutture matematiche. Si noti che parla non di forme ma di strutture e che dice che queste strutture matematiche informano la realtà. Questo discorso è profondamente diverso da quello dei naturalisti rinascimentali per i quali la natura è un sistema di forze in equilibrio; però essi vagamente intuiscono che il discorso platonico si può agganciare al loro; ed infatti lo sarà perché le strutture matematiche esprimono le forze, mentre queste ultime non si agganciano affatto al discorso aristotelico. Si vedrà allora una cosa incredibile: i naturalisti si cimenteranno con lo strutturalismo matematico platonico che non capiscono, ma di cui vagamente pensano che in qualche modo può presentare qualche aggancio con la loro problematica. Ad ogni modo essi coscientemente odiano Aristotele e questo basta.

Il limite di cui parlavamo si vede più chiaramente che altrove in Telesio, quando egli parla della natura come soggetta ad una doppia forza, di contrazione e di espansione; che di per sé andrebbero bene nel senso che contrazione sembrerebbe preludere a dei principi conservatori, mentre espansione sembrerebbe addirittura anticipare tutta una dinamica di processi. Solo che il buon Telesio, disgraziatamente, nello stesso momento in cui genialmente dice che l'universo è un sistema in equilibrio tra contrazione ed espansione, tra forza difensiva, di mantenimento e forza espansiva, dinamica, identifica queste forze in due elementi qualitativi, che sono il caldo ed il freddo.

**Il caldo e il
freddo nella
teoria di
Telesio**

Qua veramente finiamo per tornare alla filosofia presocratica. In realtà anche qui ci troviamo di fronte al solito paradosso che struttura questo discorso. Nel momento stesso in cui esso sembra addirittura fare riferimento al naturalismo presocratico, in realtà individua confusamente qualcosa di nuovo.

Si pensi un attimo alla fisica moderna ed in particolare alla teoria cinetica degli atomi. Essa afferma che il calore è dovuto all'agitazione molecolare. Per cui, forse, Telesio non ha tutti i torti nella sua immaginazione meridionale scatenata, quando pensa che la dinamica è legata al calore. Così come non ha completamente torto nel pensare

che il principio conservativo è legato al freddo, se si tiene conto che per la fisica moderna il livello massimo di freddo, lo zero assoluto (-273 °C) secondo il terzo principio della termodinamica è caratterizzato come momento di stasi dell'agitazione atomico molecolare, quello in cui la materia si trova bloccata e non si muove più.

Il povero Telesio, dunque, pur ragionando in termini papocchianti, in termini dell'epoca dei presocratici (vive nelle regioni della Magna Grecia e forse non a caso!) intravede dimensioni che saranno poi fondamentali. E tuttavia tutto questo suo discorso non ha il minimo significato scientifico. Non c'è in lui il concetto della struttura della materia ed il suo caldo ed il suo freddo sono dati esclusivamente qualitativi. Il suo discorso, perciò, se da un lato può essere considerato profondamente anticipatore, dall'altro appare completamente sballato. Col caldo e il freddo a significare l'espansione e la contrazione si può forse fare un poema metafisico ma non si fa né vera scienza né vera filosofia.

Tuttavia, pur in questa impossibilità, nello stesso tempo il suo discorso ha il merito di sbloccare la via all'antiaristotelismo e a mostrare la deficienza della soluzione aristotelica. Galileo e Cartesio muoveranno proprio dalla comune comprensione del fatto che il discorso del naturalismo italiano del rinascimento è vero nella negazione del mondo finito della filosofia della forma mentre è completamente sballato nella pretesa di sostituire al discorso aristotelico una teoria delle forze qualitative in una metafisica simbolica. Questo è il risultato della filosofia del rinascimento.

Lo stesso accade per quanto riguarda la teoria della conoscenza, dove Telesio, come tutti i naturalisti, sviluppa una teoria del sensismo puro.

**Teoria della
conoscenza di
Telesio**

In lui la conoscenza non è altro che il permanere nella mente, attraverso delle strutture di consolidamento, dei dati fondamentali della sensazione. Anche qui si vede che Telesio, contrariamente a tutta la complessa macchina aristotelica, inizia un discorso di tipo moderno, costruito sul rapporto tra sensazione ed unificazione dei dati della sensazione. E tuttavia lo fa al solito modo papocchiano, perché poi nessuno capisce cosa vuol significare con la sua unione delle sensazioni e non esiste nel suo discorso articolazione e strutturazione interna al discorso stesso. In secondo luogo il suo discorso sulla conoscenza rimane bloccato perché, non essendoci articolazione, il discorso è concluso non appena è iniziato. C'è solo la sensazione, essendo la conoscenza la traccia di essa nella mente. Queste tracce poi si organizzano e si compattano, ma una volta iniziato il processo di articolazione non c'è altro da dire.

Telesio nello stesso momento dice tutto e nulla e dice nulla perché pretende di dire troppo.

Qua vediamo il difetto classico del pensiero rinascimentale, che non ha l'umiltà della processualità astratta.

La grandezza di Cartesio e Galilei sarà in un altro paradosso. Essi non erano certo umili perché dicevano di se stessi di essere creatori rispettivamente della matematica e della fisica, ma nello stesso tempo erano consapevoli di aver iniziato un processo di cui possedevano solo il tratto iniziale. Erano coscienti di essere metodologicamente nel vero, ma di essere limitati sul piano del contenuto. Paranoia metodologica, ma umiltà contenutistica caratterizzavano la loro posizione. Avevano imboccato la strada giusta, ma erano coscienti del fatto che il contenuto è sempre limitato. Telesio invece aveva umiltà per quanto riguarda il metodo ma paranoia contenutistica; pretendeva cioè di aver capito tutto e di aver determinato un impianto totale nel momento in cui in realtà non aveva dato che una vaga descrizione immaginifica.

È proprio l'opposto della mentalità cartesiano-galileiana. Infatti lo scienziato moderno è arrogante solo sotto l'aspetto metodologico perché sa di essere in grado di controllare qualsiasi processo, ma non ha la paranoia del contenuto e dice che si sa

ancora poco, anche se si sa come arrivare a sapere. Proprio per questa sua caratteristica la filosofia naturalistica non può che portare ad una serie di blocchi.

Di Bruno in particolare è stato detto che la sua filosofia è quella di un folle perché si gloria di sapere una scienza che non sa, anche se certo il suo sforzo possiede caratteristiche di anticipazione. In ogni caso è evidente che in questo modo la realtà rimane inesplicita. Sulla via di Telesio e Bruno si può stare a parlare mille anni senza mai risolvere nulla!

Questo spiega chiaramente come possa avvenire che, come contraltare alle discussioni sfrenate della teoria naturalistica, sorga lo scetticismo. Dovunque c'è una filosofia [dubbiosa], bloccata, sorge come reazione lo scetticismo.

5. SCETTICISMO E PSICOLOGISMO DI MONTAIGNE

E allora dopo Telesio e Bruno sorge il grande pensiero scettico del francese Montaigne, uno dei più grandi pensatori del '500. Montaigne è lo spirito scettico che individua chiaramente tutti i blocchi dalla filosofia del suo tempo. La capacità dello scettico è proprio questa: sapere non cosa si può, ma cosa non si può fare. Su questo Montaigne trionfa. I suoi *Saggi* sono uno dei capolavori della letteratura, uno dei pochi libri di filosofia che, oltre che essere estremamente interessante, sia anche divertente.

È la distruzione implacabile di tutte le certezze conoscitive sia del platonismo, sia dell'aristotelismo, che della filosofia del medioevo e di quella della natura. Mostra intatti che in tutti i campi il discorso non è controllo reale, ma una serie di immagini simboliche.

Qui Montaigne ha anticipato in negativo Galilei e Cartesio, mostrando che la vera scienza è una scienza di controllo e che dove non c'è controllo c'è solo simbolismo immaginifico, certamente bello ma inefficiente.

Allora, però, da queste premesse ci si potrebbe immaginare che il buon Montaigne cerchi di trovare un buon metodo da adottare; ma questo non avviene perché il suo delirio scettico lo porta ad affermare che il fallimento di queste filosofie è il fallimento della "filosofia". Si tratta della megalomania propria degli scettici. L'errore scettico è che dopo aver attaccato la megalomania altrui, essi rimangono vittime della propria megalomania scettica per cui il fallimento di determinate ipotesi di ricerca equivale al fallimento della ricerca stessa.

Montaigne pronuncia allora il rifiuto della filosofia e della scienza, rinuncia ad un preteso sapere che gli si è rivelato solamente simbolico, metaforico, per soffermarsi solo su due questioni (qui viene fuori la sua stranissima mentalità che si ricollega ai tardi epigoni dell'occamismo): la fede da una parte e dall'altra un'antropologia dell'introspezione psicologica, che è la sua grande novità e la sua grande scoperta.

Qui prende anche forma la dimensione psicologica, che pervaderà tutto il pensiero francese. Vale a dire l'affermazione che il mondo io non lo conosco e che posso conoscere solo il mio io. Io mi debbo consacrare alla sfolgorante e profondissima introspezione interna perché solo là io posso controllare in sequenza le strutture dinamiche e realizzative del mio io. In questo modo Montaigne trasforma la filosofia in una psicologia del profondo trovando la via che filosoficamente porterà a Bergson nel pensiero francese e letterariamente alle allucinanti analisi di Kafka. È questa la via regia della grande cultura francese. Si può dire che con Montaigne la Francia entra con una sua dimensione nella grande cultura filosofica europea. C'erano certamente stati dei grandi pensatori francesi, da Roscellino agli occamisti, ma non c'era ancora una dimensione francese nella cultura filosofica. Così come la dimensione italiana è

Scetticismo
rinascimentale.
Montaigne

Fede e
introspezione
psicologica

Montaigne e la
cultura
francese

l'estetismo ed il naturalismo (sarà poi anche la storia), la dimensione francese sarà quella del matematismo creato da Cartesio e lo psicologismo, creato da Montaigne.

Per Montaigne esiste una sola alternativa al dubbio scettico totale: io e Dio.

Per quanto riguarda Dio e la presenza di una dimensione religiosa in Montaigne, non tutti gli studiosi sono d'accordo ed esiste in questo senso una discussione che dura ormai da 400 anni.

Quello che comunque caratterizza Montaigne ed è veramente importante del suo pensiero è il fatto che la sola certezza diventa per lui l'analisi dell'io: è nell'io che consiste l'impianto fondamentale di ogni teoria della conoscenza, capace di dirimere l'*impasse* derivante dalla divaricazione e dall'eterogeneità tra conoscenza e conosciuto. Quando si conosce il mondo, l'eterogeneità tra la mente che conosce e la realtà rende impossibile ogni certezza. Questo è tanto vero che nessuno scienziato farebbe un'affermazione del genere: "io conosco la realtà". Lo scienziato dice "io sono in grado di costruire dei modelli di controllo di sequenze reali". In questo senso Montaigne ha ragione.

Analisi dell'io

Allora viene fuori l'idea che la sola sequenza dove non c'è eterogeneità tra conoscenza e conosciuto e dove è possibile un perfetto controllo della consequenzialità di un piano finale, è il discorso psicologico, è l'analisi del proprio io. Si noti, non dell'io dell'altro, perché Montaigne si pone per primo il problema che sarà poi centrale in tutto il comportamentismo moderno e che consiste nel fatto che non c'è garanzia che l'altro non sia una macchina, sia pure animale, biologica. Il comportamento infatti può essere costruito e programmato con una macchina a sequenza di atteggiamenti meccanici. Io non posso avere dal punto di vista scientifico la prova provata che gli altri non siano macchine programmate. Ma di me stesso sono in grado di avvertire tutta una serie di cose (ne parleremo in un'altra lezione) che mi indicano chiaramente come io non sia una macchina.

Sul problema costituito dalla problematica relativa alle macchine programmate, alla prova che esistano altre menti oltre la mia, esiste un bellissimo libro di un analista inglese, Wiston, tradotto in italiano col titolo *Altre menti*.

Lezione 20 (riassunto)

6. PRODROMI DELLA RIVOLUZIONE SCIENTIFICA

Tra il '500 ed il '600 sorge la nuova scienza, le cui origini pongono problemi complessi, perché complesso è il processo che nasce dalla crisi delle vecchie dimensioni e dalla nascita delle nuove.

Inizio della
Rivoluzione
Scientifica

Schematicamente la vecchia scienza crolla perché incapace di dar luogo ad un processo cumulativo, il quale è caratterizzato dal fatto che da un enunciato A si passa all'enunciato B, permettendo così un reale progresso della conoscenza.

La fisica aristotelica non era in grado di innescare un processo di questo genere. Nel suo ambito si dicevano sempre le stesse cose e ne derivava un impaccio anche all'innesto di un reale processo tecnologico. In effetti si creavano allora macchine nuove, ma si procedeva empiricamente, non scientificamente e non si applicavano in esse verità concettuali scientificamente dimostrate. Si trattava cioè di scoperte tecniche, non tecnologiche. La fisica aristotelica rimaneva bloccata nella sua infertilità e nell'ambito della tecnica. Ma al di fuori dell'ambito scientifico d'impronta aristotelica una congerie di individui (artigiani, contadini ecc.) creavano nel frattempo macchine che pur funzionavano.

La grande realizzazione dei secoli che prendiamo in esame consiste nel fatto che la nuova scienza che in essi comincia a nascere ha i caratteri della cumulatività e della

produttività. In particolare nel '500 abbiamo una scienza che non produce ed una tecnica e che, pur producendo qualcosa, non capisce quel che produce. Leonardo è emblematico in questo senso: la sua curiosità vivissima, le sue brillanti intuizioni non lo hanno tuttavia condotto alla costruzione di una struttura scientifica. La tecnica era feconda, ma la consapevolezza era nulla.

Ora la scienza nuova si basa su una serie enunciativa di principi, deduzioni, applicazioni, per cui quando le cose non funzionano non significa necessariamente che il principio è sbagliato, ma che può essere intervenuto un fattore esterno perturbante.

Nel '500 tuttavia, come abbiamo visto, una serie di macchine funzionavano, ma non si possedeva un principio base. In questo secolo si assiste ad un'affannosa ricerca di questo principio base, e tuttavia il '500 rimane bloccato nella sua ricchezza di intuizioni, senza però trovare il principio base (lo troverà solo Galilei). Gli occamisti, infatti, non riuscirono a costruire l'impianto scientifico né dal punto di vista assiomatico (non trovarono il principio), né dal punto di vista epistemologico (non scoprirono il messo teoria/esperimento).

Tuttavia nel '500 si comincia a capire tutta l'infertilità dell'esperienza formalizzata della teoria aristotelica. Si comincia a capire che il processo della scienza non è la combinazione dell'immediatezza della visione con la teoria, ma piuttosto un circolo per cui si parte dall'immediatezza della visione, ci si stacca da essa, si cerca di tirare fuori una teoria che la ricomprenda come suo caso particolare (dove teoria è evidentemente una costruzione mentale). Si comincia a intravedere tutto questo, ma non chiaramente. Per questo c'è tecnica, ma non scienza. Perché si arrivasse alla scienza era necessario il distacco dall'esperienza e la matematizzazione; la concretezza, da sola, è fallace.

Rivoluzione Scientifica **ed** **Età Cartesiana**

Isaac Newton

René Descartes (Cartesio)

Blaise Pascal

RIVOLUZIONE SCIENTIFICA

Lezione 21

1. GENESI DELLA RIVOLUZIONE SCIENTIFICA

1.1. Galileo Galilei

Come preparazione mentale allo sviluppo della rivoluzione scientifica agiscono fortemente tre elementi:

Primo elemento. È l'elemento tecnico; lo sviluppo prodigioso della tecnica del '500 non poté che portare necessariamente ad una rivoluzione scientifica, in quanto le nuove tecniche non riuscivano ad inquadarsi nella scienza precedente. C'era una sfasatura sempre crescente tra la vecchia scienza e le nuove tecniche, che non sono ancora scientifiche ma che necessariamente dovranno in seguito scientificamente configurarsi.

Esempio: i cannoni. Argomento ovviamente molto importante sul piano politico militare, tanto che su essi c'era scritto "ultima ratio rerum", l'ultima ragione è la voce del cannone. Fare i cannoni significava elaborare quelle che adesso chiamiamo tabelle di tiro, data la necessità di colpire un punto o comunque di approssimarsi ad esso quanto più possibile. Ovviamente i costruttori di cannoni non potevano certo basarsi sulla meccanica aristotelica, che non era in grado di costruire niente. Infatti, in base alla teoria del moto dall'alto, gli aristotelici dicevano che la palla del cannone cade verso il basso. Splendida constatazione ma che non aiuta affatto la precisione del tiro. D'altra parte ci si accorge immediatamente che la traiettoria di una palla di cannone presenta un aspetto assolutamente intrinseco perché nella meccanica aristotelica ci sono solo movimenti lineari (di tipo orizzontale o verticale) e movimenti circolari. Per cui, anche secondo la teoria dell'*impetus*, dovrebbero esserci due momenti: la palla di cannone parte in linea orizzontale mantenendo il suo *impetus* e poi, una volta che l'*impetus* cessa, cade. Ma, come è noto, non accade affatto così, la palla di cannone segue in realtà una traiettoria parabolica, assolutamente inconcepibile nell'ambito della mentalità aristotelica.

Questo esempio mostra come la nuova tecnica, sia pure sorta in ambito non scientifico, pone problemi che possono essere risolti solo in un nuovo orizzonte scientifico. Ci si trova davanti ad una chiara impossibilità di configurare scientificamente alcuni fatti fondamentali.

Secondo elemento. Ci si rende conto che la meccanica aristotelica non solo è infeconda, ma che lo è perché pretende di essere totale. Qui c'è la presenza massiccia di Cusano, il quale ha messo in testa agli uomini del '400 e del '500 l'idea, fondamentale per ogni sviluppo della scienza moderna, che non ci possono essere strutture di conoscenza assoluta, ma solo strutture approssimate. Ma se sono approssimate, devono essere calcolate. Lo stesso concetto di approssimazione è un concetto matematico perché ovviamente l'approssimazione ha senso solo in quanto è impostata matematicamente; non a caso Cusano parlava di approssimazione geometrica (il poligono con un numero sempre maggiore di lati). L'altro grande esempio della approssimazione è la serie convergente nella teoria dei numeri.

In questo modo il concetto di approssimazione e di convergenza fanno capire che la conoscenza scientifica deve essere di tipo matematico e solo in seguito di tipo qualitativo. Invece una conoscenza assoluta, come quella preconizzata da Aristotele, non può che essere qualitativa: è o non è.

Trasportiamo nella meccanica questa mentalità. Una mentalità assoluta si basa su formule qualitative: infatti Aristotele dice che il movimento è la caduta di un grave

Tre premesse della rivoluzione scientifica: 1) sviluppo della tecnologia

2) Crisi della meccanica aristotelica

verso il suo luogo naturale. È chiaro che o è così o non è così. Ma si scopre che una teoria siffatta non serve a niente sul piano tecnico perché non permette di spiegare e di controllare nessun movimento reale (la parabola della palla di cannone, per esempio).

La crisi del qualitativismo aristotelico diventa dunque l'insorgere di una mentalità basata sull'approssimazione quantificante. Una volta che ci si ponga su un modello di questo tipo, si entra già nell'ambito della scienza moderna, dal momento che quest'ultima non è altro che la costruzione di modelli quantitativi che sono sempre più approssimati alla realtà.

Si vede dunque che la tecnica e la mentalità cusaniana, compattate insieme, portano all'inserzione della mentalità moderna del concetto di scienza come costruzione di modelli di approssimazione quantificata.

Terzo elemento. È l'empirismo che, in fondo, Tommaso, Occam ed i naturalisti del '500 hanno ad ondate successive messo in testa agli europei.

**3) (Proto)
Empirismo**

Si vede dunque che la scienza moderna sorge per la [surdeterminazione], come si direbbe ora, di più strati mentali che improvvisamente si liberano. La miccia che farà esplodere questa miscela sarà Galilei, ma le strutture del nuovo pensiero sono già costruite.

Il terzo elemento è dunque questo empirismo che, a cominciare dalla ossessione di S. Tommaso che si parte dal concreto reale, proseguendo con l'attacco violentissimo di Scoto e Occam agli universali, per finire all'ossessione naturalistica del '500, porta alla teoria fondamentale del modello approssimato e quantificato che deve partire da una osservazione rigorosissima. E questo sarà quanto si vedrà nell'opera eccezionale di Leonardo.

La grandezza scientifica di Leonardo non sta tanto nei suoi precorriti, ma in questa attenzione ossessiva verso il dato immediato che egli fotografava; i suoi disegni, infatti, sono proprio l'esatto corrispondente delle fotografie degli istituti di scienza moderni.

Partendo dunque 'geneticamente', scientificamente, vediamo:

Partenza dall'immediatezza sensoriale: Tommaso, Occam, Leonardo. Si parte dall'osservazione minuziosissima ed assolutamente non interpretata del reale in quanto dato della percezione. Mentre gli aristotelici immediatamente pretendevano di sapere che cosa succedeva, Leonardo dice: non so niente; so solo vedere e la mano registra passivamente questo mio vedere. Bisogna partire così. *Aspetto cusaniano:* la spiegazione non può essere spiegazione totale, qualitativa, bloccata e definita, che si esprime nella frase: è così. Si tratta invece di un modello approssimato e quantitativo. *Già si sanno le cose;* si sanno nel senso che gli ingegneri, i maestri del rinascimento italiano, i fabbricanti di cannoni tedeschi, implicitamente sanno una quantità di cose che però non sono scientificamente esplicitate. Basterà tradurle in una modellistica approssimata e quantificata ed avremo la scienza moderna.

Questi tre elementi sono già elementi fondamentali della scienza moderna; manca un quarto elemento, che è fondamentale e che verrà fuori dall'opera di Galilei: la teoria dell'esperimento artificiale come tecnica di controllo. Questo è la grande creazione personale di Galilei. Quando si dice che Galilei è partito dall'esperienza, ha creato la teoria dell'approssimazione quantitativa, non si dice il vero se non parzialmente; la sua genialità sta nell'aver organizzato tutto questo in un insieme globale e soprattutto di avere chiuso il ciclo. Se noi, infatti, prendiamo i primi tre aspetti, vediamo che si tratta di un circolo che resta aperto: io parto dall'esperienza dell'immediato, mi creo un sistema di approssimazione quantificato che corrisponde a quanto avviene nella tecnica contemporanea, ma chi mi garantisce che tra n modelli (infatti ne posso costruire più di uno) devo prendere questo e non un altro modello? Questo è il problema fondamentale della scienza. Se non ci fosse l'apporto galileiano a

**Galileo Galilei
e
l'esperimento
scientifico**

questo punto ci sarebbe una proliferazione inconsulta di modelli; tutti potrebbero dire tutto, tutti si avvicinerebbero alla realtà, ma per vie convergenti e divergenti allo stesso tempo. La genialità di Galilei sta appunto nel fatto che ha capito che ci deve essere una sola via.

C'è allora il rischio di ricadere nel sistema aristotelico? Come ha fatto Galilei a saldare i tre elementi senza cadere in questo pericolo? Qui Galilei tira fuori la sua scoperta e dice: ritorniamo alla percezione immediata da cui eravamo partiti (perciò il cerchio si chiude); ma non si tratta più di una percezione immediata naturale, ma di una percezione immediata attraverso un esperimento provocato. Mentre il dato di partenza è un dato che ci fornisce la natura, quello a cui si arriva è provocato in laboratorio, è quello che si chiama esperimento. Esempio: teoria della caduta dei gravi. Parto dal dato immediato constatando che i gravi cadono; dopo faccio una serie di modelli approssimati della caduta di questi gravi e dico, per esempio, che cadono con movimento costante o con movimento uniformemente accelerato; sono due modelli diversi. Poniamo che scelga il secondo. La natura non mi fornisce la capacità di quantificare il movimento uniformemente accelerato. Nessun essere umano era in grado di fare questo nel '500, mentre oggi ci sono strumenti adeguati. Galilei ha pensato: io ritorno alla esperienza immediata con una esperienza artificiale controllata, la caduta del grave su un piano inclinato, che è una costruzione di laboratorio. Il piano inclinato permette di misurare e quantificare la caduta del grave mettendo in relazione, in un sistema di assi cartesiani, il tempo di caduta e la velocità di caduta. Allora vedo, dal rapporto tra tempi e spazi, che questo rapporto (la velocità) porta ad una accelerazione che conferma l'ipotesi.

L'innovazione di Galilei è che si parte dall'esperienza e si ritorna all'esperienza, artificialmente, in laboratorio, perché solo questa esperienza costruita permette il controllo misurato, quantificato e questo, a sua volta, permette di configurare il risultato di questa quantificazione come la verifica del modello approssimato.

Così il cerchio si salda: parte dall'esperienza immediata percettiva, costruisce un modello approssimato di spiegazione; questo modello corrisponde a quello che avviene nella tecnica contemporanea; viene riprodotto attraverso un esperimento artificiale controllato, che mi permette di constatare l'approssimata equivalenza delle quantità previste nel modello e delle quantità realizzate nell'esperimento.

Vediamo allora qual è il modello, il famoso circolo galileiano:

Osservazione precisa e descrizione mediante protocolli osservatori.

Costruzione mentale (puramente immaginativa) di una ipotesi esplicativa che non è assoluta ma approssimata (esempio il grave cade con moto uniformemente accelerato).

Questa spiegazione viene matematicamente organizzata in un sistema di relazioni (equazioni) che permettono una previsione quantificante (per esempio se io dico che il movimento è uniformemente accelerato, questo significa che può essere espresso dall'equazione $v = at$);

Costruzione di un sistema di controllo, di verifica dell'ipotesi attraverso un esperimento, cioè un dato artificialmente riprodotto in laboratorio, depurandolo da tutte le interferenze presenti nella natura, ed organizzandolo in modo da rendere possibile una quantificazione precisa (per questo usa il piano inclinato che permette un calcolo preciso. Egli non aveva il cronometro. La meccanica moderna è nata con tre soli strumenti: un piano inclinato, una clessidra ed un regolo).

Se il risultato di questa quantificazione si approssima a quello previsto dalla ipotesi (numero 2) questa diventa una legge scientifica, in quanto viene verificata.

Nel tempo la struttura logica è rimasta questa, solo che è diventato complicatissimo capire cosa veramente significa verificare. Possiamo dire che la sintattica della scienza è rimasta identica, mentre la semantica, cioè i termini di

**Momenti del
'metodo
scientifico'**

**Problema
della
verificazione**

riferimento della scienza, è diventata addirittura infernale. Per Galilei non vi è da chiedersi a che cosa fa riferimento la caduta dei gravi, la semantica è chiara. Adesso quando un fisico nucleare dice che esiste la rottura della simmetria ecc., ecc., lui stesso non sa bene a che cosa fa riferimento tutto questo. Si sa, in effetti, solo perché si fa riferimento a delle strutture matematiche, ma non si sa quello che accade concretamente. Nella scienza moderna la sintattica comincia a riassorbire la semantica.

Lezione 22

1.2. Rivoluzione copernicana: ragioni del successo

Storicamente, per prima, si ha la rivoluzione astronomica; essa si impernia sul nome di Copernico.

Copernico aveva studiato a Padova, sviluppando una profonda conoscenza dell'astronomia tolemaica; nei confronti di questa assunse una posizione critica.

La sua opera, che uscì alla vigilia della sua morte, suscitò violentissime contese ed è alla base del passaggio dalla vecchia alla nuova astronomia. Nell'esaminare questo tema sorgono interrogativi : 1) sul perché si abbandonò la teoria di Tolomeo; 2) sul fatto se la teoria di Copernico, sotto l'aspetto astronomico, sia superiore a quella di Tolomeo; 3) infine sul perché si è arrivati alla vittoria di Copernico specie se si considera, come vedremo, che la superiorità della sua teoria è discutibile.

In realtà la teoria di Copernico è nata con 80 anni di anticipo e avrebbe dovuto seguire e non precedere la nascita della fisica moderna. Copernico, come è noto, affermava il movimento rotatorio della terra intorno al sole, ma non era in grado di rispondere alla obiezione che in merito gli veniva mossa e che era: perché non ce ne accorgiamo? Non era in grado di rispondere, perché la risposta ad una simile domanda presuppone il principio inerziale ed una mentalità scientifica moderna (i principi di inerzia e di relatività galileiani). Copernico affermava una tematica scientifica che ancora non possedeva i mezzi per essere dimostrata.

Per quanto riguarda le problematiche cui abbiamo accennato, c'è da premettere che una teoria scientifica B è superiore ad una altra A, cioè $B > A$, quando, spiegando tutti i fenomeni spiegati da A, riesce a prendere in esame qualche altro fenomeno non spiegato da A, e collegarlo agli altri. Questa regola non funziona nei riguardi del sistema copernicano del 1530. Infatti esso non riesce a fare nessuna previsione rispetto al sistema tolemaico, né è in grado di spiegare i fenomeni più di quest'ultimo.

A parità di potenza esplicativa previsionale (B e A coprono lo stesso ambito di fenomeni allo stesso livello) si preferirebbe l'uno all'altro in base al principio del 'rasoio' di Occam. Sarebbe, in effetti, che il sistema copernicano sia più semplice di quello di Tolomeo. Ma nel 1940/1950 alcuni studiosi americani di origine tedesca, studiando molto attentamente i due sistemi, scoprirono che il sistema di Copernico non era in realtà più semplice di quello tolemaico. Non è dunque la semplicità che ha fatto preferire il sistema di Copernico.

Secondo Kuhn (*La struttura della rivoluzione scientifica*) la preferenza al sistema di Copernico è da collegare al crollo del paradigma. Di che si tratta? Abbiamo già detto che si ritiene in genere che una teoria ne sostituisce un'altra se è ad essa superiore o più semplice. Ma si è scoperto che il 10% delle scoperte scientifiche che hanno prevalso non possedevano questi due requisiti. Secondo Kuhn la scienza possiede per secoli un modello paradigmatico (composto di teorie e metodi fondamentali) che lentamente si usura; ad un certo momento l'apparizione di un altro modello causa la sparizione dell'altro, anche in assenza di motivi scientifici validi. Naturalmente questa non è una spiegazione scientifica, ma sociologica. C'è da dire che in un Congresso

Paradossi
della teoria
copernicana

Thomas
Kuhn:
concetto di
'rivoluzione
scientifica'

svoltosi nel '73, che vide un grosso scontro tra Kuhn ed altri, il punto di forza dello stesso Kuhn è stata proprio la rivoluzione copernicana.

Egli sostiene in particolare che il sistema di Copernico era più adatto ad inquadrarsi nella mentalità filosofica del '500. Secondo lui i pensatori del '500 hanno voluto diventare copernicani. In effetti la rivoluzione scientifica può nascere da una dinamica socio-politico-culturale esterna alla scienza. La storia della scienza non è solo sua storia interna, ma anche esterna. Kuhn afferma che in realtà la teoria di Copernico non è superiore a quella di Tolomeo ed in questo ha ragione. In realtà oggi sappiamo che esse si equivalgono quanto a valore scientifico. La stessa maggiore semplicità che oggi si riconosce alla teoria di Copernico è più implicita che esplicita, più potenziale che attuale.

Il fatto è che l'umanità voleva allora liberarsi dell'aristotelismo fisico e, dunque, di quello astronomico e per questo ha assunto il modello nuovo che Copernico offriva. Si voleva cambiare paradigma; si voleva sfondare verso l'infinito, rompere con la centralità della terra. Copernico e Tolomeo costituivano due centri di riferimento, ma uno era legato al bagaglio di cui ci si voleva liberare e l'altro offriva l'appiglio alla liberazione.

Sul piano filosofico se è vero che la centralità della terra del sistema tolemaico era funzionale all'antropologismo tipico del '500, era anche vero che manteneva l'uomo bloccato alla terra. La teoria copernicana, invece, consentiva la reintegrazione dell'uomo nell'ambito più largo del cosmo e presentava una dinamica interna totalmente assente nell'altro sistema.

D'altra parte, anche dal punto di vista strettamente matematico, era ormai matura l'esigenza di un superamento della matematica impersonata da Tolomeo e dal suo sistema.

Lezione 33

2. PRINCIPI DELLA FISICA DI NEWTON

Vediamo rapidamente l'aspetto meno filosofico, ma non meno importante per la storia della filosofia: la costruzione della macchina scientifica.

Qua c'è il nome trionfante di colui che, gira e rigira, è stato il più grande scienziato dell'occidente: Isacco Newton. Newton era un personaggio strano, indiscutibilmente con aspetti psicopatici. Significativa in proposito la totale assenza di una vita sentimentale; nella sua biografia non c'è nessuna traccia di innamoramento e addirittura di una vera e propria simpatia umana. Aveva crisi nervose gravissime: una serie di blocchi psichici che sembrano indicare una personalità fortemente bloccata dal punto di vista interno e dotata di una specie di angosciosa ossessione di sicurezza, il che aiuta a spiegare la costruzione della sua meccanica. Infatti quest'ultima è un gigantesco tentativo di trasformare un mondo caotico, confuso e variegato, quello della filosofia e della scienza del '500, in una vera e propria macchina implacabile ad orologeria perfetta, dove non ci sia più posto per nessuno scarto, per nessun errore, per nessuna deviazione. Questo per uno psicanalista sta chiaramente a significare un desiderio di compensazione. L'assenza di rapporti affettivi, sentimentali, ed il terrore di dover affrontare l'incertezza del rapporto umano, i crolli continui, sono dovuti ad una ipertensione angosciosa; il superamento della doppia angoscia, nei confronti degli altri e nei confronti di se stesso, è compensata dall'inserimento in una formidabile struttura ad orologeria.

La cosa incredibile è che questa allucinante macchina, la più potente costruita dalla mente umana nell'ambito scientifico, è stata elaborata da Newton praticamente

Isaac Newton:
cenni
biografici

nell'arco di tre anni, tra i 23 ed i 26 anni, dal 1665 al 1668. Ma il suo carattere strano, la sua sospettosità e la sua contrazione interna, gli hanno fatto lasciare da parte per più di venti anni le sue scoperte. Il più grande scienziato dell'occidente si è tenuto per 24 anni le sue scoperte nel cassetto e solo verso il 1688, su pressioni violentissime da parte di altri, fu costretto a tirarle fuori.

Il suo è il primo sistema del mondo, *il* sistema del mondo, non *un* sistema del mondo. Tutta la meccanica terrestre elaborata da Galilei e tutta la meccanica celeste elaborata da Keplero sono ristrutturata e rifuse nel gigantesco sistema del campo gravitazionale universale. C'è ormai solo una realtà, dove non c'è più distinzione tra la meccanica terrestre e la meccanica celeste, le quali si unificano nella concezione semplice e nello stesso tempo formidabile che la realtà fisica è solo un insieme di particelle materiali che sono connesse in una interazione universale da un sistema di forze.

Sistema scientifico newtoniano

I due punti fermi della meccanica newtoniana sono: il concetto di *massa*, che fa riferimento alle particelle (fisica di atomi) e il concetto di *forza*, che sarebbe l'interazione che collega tra loro gli atomi. Le particelle sono legate le une a tutte le altre attraverso un sistema di forze. Queste forze, le azioni e reazioni delle particelle, si configurano come strutturate e descrittive un unico campo di forze. Tutto l'universo è un unico campo di forze e questa forza è l'attrazione gravitazionale, la forza di gravità.

Concetti di massa e di forza

Con uno schema nello stesso tempo semplice e formidabile Newton ha spazzato via tutta la scienza precedente e costruito definitivamente la scienza moderna. Non ci sono che masse in movimento ed il movimento di queste masse è determinato da un sistema di forze; queste forze si configurano come un unico campo universale che copre tutta la realtà ed è il campo gravitazionale.

La famosa storia della mela: perché la mela? Perché Newton si occupava allora di un problema tecnico (aveva 23 anni). Il problema, posto da Keplero, era quello delle orbite planetarie e, rispetto alla terra, il problema di capire l'orbita lunare, cioè i movimenti della luna. Mentre Newton studiava questo problema sotto il melo famoso, la caduta della mela - dice la leggenda, che di leggenda si tratta ovviamente - gli fece scattare l'idea centrale che il sistema di forze per cui la mela cadeva a terra era lo stesso per cui la luna non cadeva sulla terra. Ci vuole una mente geniale per concepire una idea del genere perché apparentemente si dovrebbe pensare che il fatto che la mela cadeva e la luna non cadeva dovesse ricollegarsi a due ordini diversi di concetti. La genialità intuitiva di Newton, invece, gli fece capire che lo stesso sistema di forze garantiva la caduta della mela e la non caduta della luna.

Mela di Newton

Bisogna precisare qui che grandissimo scienziato è colui che si pone le domande dei bambini (è da bambini chiedere perché la luna non cade) – e risponde ad esse.

Una volta avuta questa intuizione, si trattava di elaborarla. Viene così fuori la seconda intuizione che, per la verità, questa volta è un modello fisico-matematico: che tutte le particelle dell'universo si attraggono reciprocamente in misura proporzionale alle loro masse e inversamente proporzionale al quadrato delle distanze. Questo spiega perché ci sono determinati movimenti e non ce ne sono altri. Questo modello gravitazionale fu impostato da Newton con una gigantesca opera di calcolo colossale di cui troviamo il documento in migliaia e migliaia di pagine scritte con una calligrafia minutissima. Newton non è grande solo per la sua allucinante genialità concettuale, ma anche per la capacità di lavoro senza eguali nella storia della scienza. Ha fatto tutto da solo, senza assistenti di sorta, perché questa specie di pazzo, chiuso in se stesso non ebbe mai assistenti: è il trionfo della paranoia scientifica!

Perché, dunque, la mela cade? Cade perché è attirata sì da tutte le masse dell'universo, ma le masse non terrestri sono lontane e anche se sono molto più potenti della terra, si attenuano, si annullano al limite, di fronte alla massa terrestre che è

vicinissima. Per questa ragione la mela cade sulla terra, ma per la stessa ragione la luna non cade sulla terra: profondamente attirata dalla massa terrestre, viene però attirata da altre masse dell'universo le quali, pur essendo molto lontane, sono tuttavia talmente forti da bilanciare l'attrazione della massa terrestre.

Così si crea il sistema dell'equilibrio e Newton fa la scoperta fondamentale che tutti i movimenti e tutti i sistemi fisici, sia terrestri che celesti, si spiegano esclusivamente mediante il gioco reciproco delle masse. La realtà è solo un gigantesco campo di forze gravitazionali.

**Realtà come
insieme di
forze
gravitazionali**

Una scienza deve mostrare come le cose avvengono. Keplero aveva mostrato che le orbite planetarie sono ellittiche; ma perché sono così e non circolari, per es.? Noi sappiamo che qualsiasi grave è soggetto ad una attrazione gravitazionale e cade con una costante di gravitazione. Ma perché cade così, con questa struttura? Queste sono le domande a cui Newton intendeva rispondere; e la cosa allucinante è che rispose a queste domande e lo fece con un modello che, invece di impelagarsi in una serie di esperienze relative ad aspetti particolari, spiegava tutta la realtà con una unica struttura. Questa è la cosa che ha sbalordito tutti e ha gettato ai suoi piedi tutti gli scienziati dell'epoca. Una sola legge, una sola formula spiega l'insieme dei fenomeni sia terrestri che celesti e, una volta che si hanno tre fondamentali informazioni (la costante gravitazionale, le masse e le distanze) si è in grado di spiegare e di controllare la realtà universale, di calcolarla e di prevederla semplicemente concependo la realtà stessa come costituita da due strutture centrali: le masse fluttuanti (particelle, atomi) e la forza del campo gravitazionale universale.

Dopo di ciò però Newton doveva creare una serie incredibile di strutture tecniche. Questo era il modello concettuale, ma egli anzitutto doveva risolvere un problema, quello costituito dal fatto che la terra dal punto di vista fisico non esiste. La terra è un aggregato di un numero – enorme ma finito – di particelle. Qua abbiamo la prima struttura tecnica elaborata da Newton. In un campo sferico o sferoide, come i corpi celesti, il comportamento della massa è come se tutte le particelle fossero concentrate nel punto centrale. Questo spiega perché questi gravi non cadono: perché sono attirati dal loro centro.

Inoltre Newton si trovò di fronte ad un problema matematico complicatissimo, dovuto al fatto che il movimento è un continuo spaziale in un continuo temporale, cioè è suddivisibile in una infinità di istanti. Ma se il movimento è un continuo, essendo la traiettoria di un mobile che si muove in un continuo spaziale e temporale, come si fa a calcolare le coordinate del mobile stesso in ogni istante? Era un problema che la matematica del '600 non era in grado di affrontare, che gli stessi strumenti cartesiani non permettevano da soli di risolvere se non graficamente. Per questo, Newton, giovane di 23 anni, dopo aver creato la fisica, dovette creare la matematica: allucinante operazione che è rimasta unica nella storia. Newton dovette creare la matematica della sua fisica; non stupisce a questo punto che egli abbia avuto un crollo e sia in seguito rimasto per tre anni semirincretinito!

**Matematica
newtoniana**

Così Newton ha creato il calcolo infinitesimale ed integrale, la più potente struttura della matematica moderna, quello che attualmente chiamiamo analisi, base di qualsiasi facoltà scientifica.

L'analisi si compone di due momenti, uno di scomposizione ed uno di ricomposizione. Newton, pur esecrando i biechi francesi (nemici secolari degli inglesi), aveva letto attentamente Cartesio; il meccanismo cartesiano in lui agisce potentemente. La scomposizione riguarda appunto la suddivisione del continuo in una serie infinitesimale di elementi. È il momento della differenziazione (delta ne è il simbolo): $v = \Delta s / \Delta t$ significa che nello spazio infinitesimo e nell'istante infinitesimo si ha la velocità all'istante (così si può calcolare la velocità all'istante). Una volta che si ha la possibilità

di determinare, mediante la differenziazione, il valore infinitesimale, si ricompono il continuo mediante la integrazione. Mentre il calcolo differenziale separa, il calcolo integrale reintegra facendo una sommatoria di tutti gli elementi infinitesimi e si ottiene di nuovo la continuità da cui si era partiti. Simbolo dell'integrale (\int) è una strana S che significa sommatoria.

Il risultato è che finalmente la mente umana controlla la dinamica nei due sensi. La controlla perché ha un modello universale esplicativo globale (il campo gravitazionale) e perché ha un apparato matematico, un sistema definitivo di previsione. L'unione di queste due cose ha fatto scattare la molla del pensiero scientifico moderno.

Risultato
dell'opera di
Newton

La meccanica newtoniana è nello stesso tempo un sistema esplicativo globale ed un sistema previsionale pressoché perfetto. Partendo da questo, date le coordinate del mobile, data la sua velocità iniziale, si è in grado di calcolare tutte le successive velocità e tutte le successive posizioni. L'universo, da caotico, si trasforma in un meccanismo perfetto.

Newton trionfante calcolerà con un lavoro gigantesco tutte le orbite possibili dei corpi planetari con cui ha a che fare la astrologia del '600, dopodiché le successive scoperte di corpi e comete corrisponderanno alle previsioni newtoniane e il trionfo di Newton diventa il più definitivo della storia della scienza. Da allora in poi e per due secoli nessun osò fare la minima obiezione a Newton. L'aspetto allucinante del suo apporto consiste nel fatto di aver collegato ipotesi strutturale, apparato matematico e potenza previsionale. Da qui viene fuori la caratteristica fondamentale del procedimento della scienza moderna: costruire modelli, matematizzarli per poter prevedere i comportamenti.

Fatto questo, Newton si preparò ad un ulteriore passo in avanti: la ristrutturazione assiomatica di tutto il pensiero fisico. Lo farà negli anni '80, prima di pubblicare la sua opera *Philosophiae naturalis principia mathematica*, monumento in assoluto del pensiero scientifico (1689) in cui egli ristrutturò in un discorso rigoroso e assiomaticamente preciso tutta la sua attività scientifica. Anche qua c'è l'ombra di Cartesio. Abbiamo così le famose leggi newtoniane, i principi della sua dinamica: *Principio dell'inerzia*: un corpo non soggetto a forze di qualsiasi tipo prosegue indefinitamente nel suo stato di quiete o di moto uniforme; quando un corpo si muove in questo senso si può dire che c'è l'azzeramento delle forze.

Philosophiae
naturalis
principia
mathematica

Definizione della forza: $F = ma$, principio di tutto il pensiero scientifico moderno anche perché questa definizione nasconde tutta una serie di problemi; è una definizione della forza in funzione della massa ed il cui risultato è la presenza di una accelerazione; l'accelerazione di una massa è l'indice della presenza di una forza e d'altra parte c'è forza solo in quanto c'è accelerazione. Il concetto fondamentale è che la sola possibilità che noi abbiamo di configurare l'universo come un sistema di forze consiste nel fatto che nell'universo esistono fenomeni di accelerazione. Se non ci fosse accelerazione non potremmo parlare di forze e d'altra parte perché ci sia accelerazione bisogna che ci sia qualcosa che sia accelerato, che ci sia cioè una forza. Allora si vede che l'inerzia è un caso particolare della seconda legge di Newton. Quando non c'è forza non c'è accelerazione e allora il corpo rimane o in stato di quiete o in movimento uniforme.

Azione e reazione [...]

RENE DESCARTES (CARTESIO)

Lezione 23

1. CARTESIO E LA MATEMATICA UNIVERSALE

Cartesio rappresenta il cardine della filosofia la moderna. Qualcuno ha anzi detto che egli è il fondatore della filosofia moderna. Questa è un'esagerazione perché in fondo elementi importanti della filosofia moderna esistevano già, sia pure in forma non filosofica ma scientifica, in Galilei e in Cusano. È però indiscutibile che Cartesio, se anche non ha fondato la filosofia moderna, ha però strutturato l'asse di sviluppo di essa, il che è pur sempre cosa assai importante. Fino a Cartesio la filosofia si trovava in uno stato di confusione e di convergenza-divergenza di linee che non riuscivano ad organizzarsi, proprio come la fisica prima di Galilei. In questo senso Galilei e Cartesio hanno veramente fondato la mentalità del mondo moderno, l'uno nel campo della scienza e l'altro nel campo della matematica e della filosofia.

Cartesio e la
filosofia
moderna

Da notare un aspetto sintomatico: Cartesio, grandissimo matematico ed ancor più grande filosofo, è invece sostanzialmente fallito nella sua opera di fisico, pur avendo fatto alcune scoperte veramente interessanti. Questo fatto è estremamente significativo; vedremo in seguito i limiti profondi della mentalità matematico-razionalistica di Cartesio. Non si tratta di un caso o di una deficienza personale; è proprio insito nell'iter della mentalità cartesiana il fatto che egli trionfasse nella matematica e nella filosofia e riuscisse mediocrementemente nella fisica.

Il fulcro mentale di Cartesio consiste in una ossessione: quella della *clarté* (chiarezza). Quando uno pensa a Cartesio pensa immediatamente a "le cose chiare e distinte". Questo può non fare impressione a noi, perché noi viviamo in un mondo cartesiano e, quindi, il cartesianesimo ci appare normale, come d'altra parte in politica ci appaiono normali il suffragio universale e la democrazia dopo la rivoluzione francese (la stessa rivoluzione francese a suo modo è anch'essa, del resto, un risultato dello stesso cartesianesimo). Ma se si pensa alla confusione inestricabile che regnava nella filosofia europea agli inizi del '600, ci si rende conto di quale colossale realizzazione sia stata la chiarificazione cartesiana. Uno storico della filosofia ha detto che è stata equivalente al diboscamento medievale delle grandi foreste delle paludi europee. Prima di Cartesio la filosofia europea era una selva selvaggia, rigogliosissima, ma confusionaria, di idee vive che proliferavano e si sviluppavano e si confondevano in tutti i sensi e si infilavano in punti morti che superavano solo a parole. Dopo Cartesio la filosofia europea diventa una strada maestra perfettamente tracciata e rigorosamente delimitata.

Importanza
della
'chiarezza' in
Cartesio

Adesso vediamo questo strano individuo. Cartesio nacque dalla piccola nobiltà della Francia occidentale, piccola nobiltà che ha avuto una gloriosissima storia culturale, dato che ha dato alcuni dei maggiori contributi alla cultura occidentale. Questo fatto si spiega in modo semplice (ovviamente a livello di classe, non di individuo). Si tratta di una classe che disponeva di rendite agrarie sufficienti a garantirle una vita sicura e praticamente oziosa. D'altra parte non era una classe talmente ricca da garantirsi una vita di sperpero e per così dire di orgia permanente. Perciò mentre l'alta nobiltà francese si disintegrava nelle guerre, nella caccia e nelle orge, la piccola nobiltà era costretta a non lavorare (perché i nobili non potevano lavorare), ma d'altra parte non aveva denaro sufficiente che gli consentisse di sprecare completamente il suo tempo.

Cenni
biografici

Questo spiega perché in questa classe sociale si è sviluppata una certa attività intellettuale.

Cartesio nacque nel 1597 a La Haye, piccolo villaggio della Turenna nella Francia occidentale. Studiò nel grande collegio gesuita di La Flèche, nella Francia del Nord (importanza capitale dei gesuiti nella formazione dell'*élite* culturale europea). In questo collegio Cartesio manifesta due atteggiamenti abbastanza diversi: 1) dorme fino a mezzogiorno, suscitando l'irritazione dei suoi maestri (lui spiega che non stava lì ad ozio ma per concentrarsi in una specie di meditazione); 2) si appassiona in modo quasi maniacale alla matematica.

Cartesio si rende conto che, in mezzo al *mare magnum* ed alla confusione di tutta la cultura del '500 europeo, c'è una scienza veramente organizzata, coerente e convincente: la matematica. Egli descrive in modo molto sentito l'influsso che hanno avuto nella sua mente le lunghe catene di ragionamenti sempre più estesi e più compatti nei quali la mente trova una perfetta consistenza e sicurezza. Qui appare quello che sarà il fulcro del cartesianesimo: la deduzione naturale matematica come sola garanzia di validità, di sicurezza e di certezza interna di tutta l'attività mentale umana. In contrapposizione a questa sicurezza e consistenza si situa invece l'esperienza negativa della orgia della retorica, della letteratura e della filosofia del '500.

Il giovane Cartesio, che ha una mente estremamente attiva, scopre che le argomentazioni della filosofia, sia naturalistica che spiritualistica, sia postaristotelica del '500, non sono argomentazioni ma semplicemente esercitazioni retoriche. Cartesio dice che sono solo parole e che c'è la tenebra e la luce. Da una parte le tenebre di un discorso retorico, analogico, confuso, magari immaginifico e bello ma non convincente; dall'altra parte c'è la luce, la via sicura e rigorosa della scienza matematica la quale però, per forza di cose, è troppo ristretta. In questo momento albeggia in lui un'idea, prima confusa e via via più precisa, che porterà alla rivoluzione mentale del '600: l'idea di ricostruire tutto il sapere.

**Programma
cartesiano e
ruolo della
matematica
nel suo sistema**

Automaticamente, con la paranoia che caratterizza i grandi pensatori, Cartesio pensa, a 20 anni, a se stesso come l'antiaristotele. Aristotele aveva sintetizzato scienza e filosofia greca costruendone la grande sintesi nel suo *Organon*; René Descartes sintetizzerà, chiarificherà e decanterà l'allucinante insieme della scienza e della filosofia, dell'Umanesimo e del Rinascimento trovandone una organicità ed un asse.

Quale può essere l'asse? Qui egli trova automaticamente l'asse della matematica. Ma qui viene anche fuori la prima grande difficoltà: come può la matematica essere l'asse di una ricostruzione totale del sapere in tutti i suoi aspetti se la matematica è una scienza specifica? Infatti la matematica non parla del sapere ed ai tempi di Cartesio parlava di numeri, di spazi e di configurazioni combinatoriali (aritmetica, geometria ed algebra). Qui il giovane Cartesio ha una intuizione fondamentale: che la matematica è molto più vasta di quel che non appaia. Egli dice: quello che noi adesso chiamiamo matematica, come scienza non è altro che una matematica speciale, una matematica applicata e specifica; a questa matematica ne soggiace un'altra, la cosiddetta *mathesis* generale, una matematica generale che non è altro che la armatura logica, cioè la deduzione naturale.

In questo modo Cartesio fa una riflessione fondamentale che sta alla base di tutta la storia della logica moderna: scopre cioè che la matematica, così come la si intende scientificamente, non è altro che una applicazione specifica di uno schema logico fondamentale, di una logica fondamentale la quale può applicarsi a tutte le attività conoscitive, la cosiddetta *mathesis universale*.

La scoperta della *mathesis universale* diventa la proposizione dell'asse ricostruttivo di tutto il pensiero occidentale. Così il giovane Cartesio verso i 20/30 anni ha scoperto la via regia della filosofia moderna. Bisognava ricostruire in base ad un

asse: l'asse ricostruttivo è la struttura interna logico-formale della matematica moderna, una volta eliminato l'ambito specifico della matematica. Si tratta cioè di prendere la struttura della deduzione naturale matematica senza prendere i contenuti specifici delle matematiche: gli spazi, le strutture algebrico combinatoriali ed i numeri.

Questa idea ovviamente non sorge come Minerva armata dalla testa di Giove; si tratta di una vaga intuizione che Cartesio ha avuto verso i 18 anni e mano a mano si organizza e matura in una riflessione che va dai 18 al 25 anni, età in cui diventa matura considerazione organica epistemologica, un piano di ricerca.

Contemporaneamente il giovane Cartesio si getta con entusiasmo nell'attività matematica, che costituirà sempre il suo divertimento. Di Cartesio è la famosa frase: "Ho consacrato molte ore della mia vita alla matematica, poche ore alla filosofia e quasi nessuna al resto delle attività mentali umane". Si tratta proprio della scala delle priorità cartesiane: la cosa più importante è il razionalismo matematico, dopodiché vengono la riflessione filosofica ed alla fine, se c'è tempo, le altre cose.

In compenso Cartesio, unico tra i grandi filosofi dell'occidente, il che sembra essere ancora un tratto tipicamente francese, ha avuto una avventura amorosa con una servotta olandese... Vedremo, infatti, che la psicologia cartesiana è un po' più umanistica di quella degli altri grandi pensatori della sua epoca.

La grande scoperta matematica di Cartesio, con la quale si inizia la storia della matematica moderna in contrapposizione a quella antica greca e a quella medioevale islamica (cioè la geometria greca e l'algebra e la trigonometria arabe), è la gigantesca sintesi dell'algebra e della geometria nella cosiddetta geometria analitica, la teoria delle funzioni.

Scoperta della
geometria
analitica

Si tratta di una scoperta gigantesca perché la teoria delle funzioni, come è noto, è lo strumento fondamentale di qualsiasi scienza. Ora noi controlliamo e descriviamo qualsiasi fenomeno descrivendo la funzione continua, tracciando cioè un grafico e calcolando, in base alla funzione, i momenti di sviluppo di questo ente, definendoli esattamente in ogni istante come punto della curva. Cartesio è stato il primo ad immaginare che esiste una perfetta equivalenza tra una struttura geometrica (una curva) e una struttura algebrica, che sarebbe l'equazione della curva. Crea così la geometria analitica, appunto perché ad un ente geometrico corrisponde una determinazione analitica nel senso dell'analisi matematica, cioè algebrica.

Così, mentre Galilei creava la nuova fisica, senza avere a disposizione una matematica adeguata, Cartesio creava la nuova matematica strumento della nuova fisica.

Non a caso la strutturazione di Cartesio è rimasta col suo nome: i famosi assi cartesiani. Questa creazione imposta tutta la matematica moderna perché rompe la separazione tra branche della matematica stessa e crea la matematica come scienza unificata, in cui l'aspetto algebrico e quello geometrico non sono che due figurazioni di una sola struttura logica. È l'applicazione matematica del concetto di *mathesis universale*. Si tratta di un asse logico che si realizza da una parte sotto forma di equazione e dall'altra sotto forma di curva geometrica; l'insieme è una funzione.

Bisogna ricordare che in realtà, paradossalmente, la geometria analitica esisteva da 3 secoli e questa è una delle cose più strane della storia della cultura. La geometria analitica in effetti era stata creata nella Parigi del 1340 dal più grande pensatore scientifico francese dell'occamismo parigino insieme a Buridano, Nicola d'Oresme, che aveva riempito montagne di carte creando la geometria analitica, ponendo in fondo lo stesso principio di inerzia e facendo una teoria della inflazione, tre risultati eccezionali. Oresme fu, infatti, gran matematico, fisico ed economista. Ma, essendo precettore del re di Francia, non si era preoccupato di pubblicare i suoi studi, i quali vennero lasciati negli archivi reali e ritrovati, come ho già detto, solo nel 1903 dal Duhem. Nessuno

sapeva questo e perciò dal punto di vista storico-culturale la geometria analitica comincia con Cartesio.

In questo modo la struttura cartesiana comincia a muoversi, comincia l'opera di ricostruzione. Per prima cosa si ha la ristrutturazione interna della matematica; tutta la matematica viene ricondotta ad un asse logico fondamentale. Dopodiché si passerà alla ricostruzione della filosofia e della mentalità europea. Poi scopriremo - la cosa più bella e più difficile - che la chiarezza di Cartesio è spaventosamente oscura; è stata definita "oscura trasparenza cartesiana". Apparentemente chiaro, Cartesio in realtà nasconde una serie di oscurità ed è bello proprio per questo.

Lezione 24

2. COGITO CARTESIANO

3. REGOLE DEL METODO

Cartesio, partendo dal concetto di *mathesis* universale, deve trovare un metodo per ristrutturare la conoscenza in funzione di un asse che abbia la stessa sicurezza e la stessa assolutezza degli assiomi della matematica.

A questo punto si trova davanti ad una grossa difficoltà: gli assiomi della matematica sono di carattere convenzionale e formale e perciò non pongono problemi. Euclide, per esempio, ha sistemato una assiomatica che, come tutte le assiomatiche formali, è liberamente scelta e sulla quale non c'è niente da obiettare dal momento che è funzionale.

Invece nella filosofia, ricostruzione integrale della realtà, il problema si pone perché il suo fondamento non può essere un asse convenzionale, ma deve essere un asse reale; non deve essere una evidenza formale, di simboli, come nella matematica, ma deve essere evidenza di un reale assolutamente indiscutibile, tale da poter fondare tutta la conoscenza. Deve dunque essere un elemento di realtà sulla quale fondare tutto il processo conoscitivo. Qui le cose diventano apparentemente inaccessibili perché tutto lo scetticismo antico e moderno, da Protagora a Montaigne, aveva insegnato a mettere radicalmente in dubbio tutte le evidenze, sia di carattere esterno (la percezione), sia di carattere interno (la conoscenza).

Dubbio
metodico

In questo contesto Cartesio escogita un marchingegno geniale. In termini strategici si può dire che invece di tentare di battere lo scetticismo su una linea avanzata, strategia che è sempre perdente, decide di fare una manovra di ritirata controffensiva. Lo fa abbandonando allo scetticismo tutto il territorio della realtà e poi fulmineamente distruggendolo con una offensiva al momento culminante.

Fino ad allora l'errore degli altri filosofi che avevano cercato di combattere lo scetticismo era stato di combatterlo da posizioni più o meno avanzate (non è vero che noi non vediamo, non sentiamo ecc.). Cartesio decide di abbandonare tutto questo. Partiamo - dice - dal discorso che tutto ciò che vediamo, sentiamo e tocchiamo sia illusorio, che cioè non ci sia più mondo esterno; partiamo ancora dal presupposto che tutto quello che noi crediamo di conoscere, di capire, sia in realtà viziato dall'azione di un genio maligno che induce sempre in errore, per cui tutta la conoscenza salta in aria. Sembra proprio di assistere al trionfo dello scetticismo con la eliminazione di ogni contenuto esterno ed interno; sembra di essere di fronte ad un dubbio radicale. In realtà siamo di fronte ad un dubbio iperbolico (spinto al massimo) e soprattutto metodico, dal momento che Cartesio sviluppa questo dubbio per poterlo superare. Sembra che non ci sia più niente da fare salvo che constatare che tutto è bloccato. Qui c'è il capovolgimento, la controffensiva cartesiana. Proprio all'interno del dubbio scettico il più radicalizzato si manifesta l'evidenza prima ed indiscutibile. Se è indiscutibile che

Scoperta del
cogito

ogni contenuto è revocabile, è tuttavia non meno indiscutibile che ogni contenuto è interno ad un atto di pensiero.

L'atto di pensiero rimane assolutamente indiscutibile pur nella evacuazione radicale di tutti i suoi contenuti. In questo modo Cartesio inizia la filosofia moderna perché elimina ogni certezza sostanzialistica di carattere aristotelico-platonico. Non c'è più certezza né dell'idea né della sostanza reale: la prima è eliminata dal dubbio scettico sul contenuto del pensiero, la seconda dal dubbio scettico sulla exteriorità. Rimane un'unica certezza: quella dell'atto di pensare: è l'attualismo della filosofia moderna (attualismo idealistico).

Questo motivo, quello del *cogito* cartesiano, è in qualche modo ricollegabile ad un motivo agostiniano, ma solo in parte. In realtà c'è fra i due motivi una diversità radicale. Agostino ha fatto questo discorso in una impostazione completamente diversa, per mostrare la presenza di Dio *in interiore homine*; Cartesio lo fa nella ipotesi di una ricostruzione radicale di tutto il sapere partendo da una evidenza assolutamente indiscutibile. Il procedimento agostiniano è metafisico-teologico, quello di Cartesio è sì anch'esso metafisico, ma soprattutto metodico-trascendentale: metodico perché è una procedura di metodo e trascendentale perché cerca di assicurare il fondamento di possibilità del discorso filosofico.

Per Cartesio non possiamo essere certi del nostro sapere se non lo deduciamo ferreamente da una evidenza prima e l'evidenza prima è il *cogito*. La formula di Cartesio è "cogito, ergo sum, ergo sum res cogitans". L'atto del *cogito* presuppone un soggetto di attualità cogitante e questo soggetto è la *res cogitans*.

A questo punto nasce una polemica che durerà tre secoli: "cogito ergo sum" è una deduzione o una intuizione? La formula, con l'uso del termine "ergo", sembra quella di una deduzione, ma in realtà non si tratta di una vera e propria deduzione dal momento che il "sum" è all'interno del "cogito". La vera formula sarebbe "cogitans video me cogitante" (nell'attualità del *cogito* intuisco me come realtà cogitante). In realtà si tratta proprio di un papocchio intuitivo.

Ambiguità e paradossi del cogito

Sul fatto della *res cogitans* poi c'è un paradosso, che è stato denunciato solo nel 1788 da Kant nella *Critica della ragion pura*. Si tratta del fatto che nel momento stesso in cui Cartesio fonda la filosofia moderna, distrugge l'aristotelismo sostanzialistico e lo cancella dalla storia del pensiero, paradossalmente lo recupera proprio con il termine *res cogitans*. Cartesio avrebbe dovuto dire: penso, dunque sono un *atto pensante*; avrebbe dovuto fare la filosofia dell'atto. Ma, paradossalmente, vittima nel suo profondo di secoli di aristotelismo, nel momento stesso in cui distrugge l'aristotelismo stesso, recupera la *sostanza* aristotelica affermando: penso dunque sono una *sostanza pensante*. Il discorso cartesiano non osa andare fino in fondo nel suo radicalismo antiaristotelico. Questo è un aspetto contraddittorio della sua rivoluzione filosofica.

Resta tuttavia il fatto che col *cogito* muore definitivamente l'aristotelismo e la filosofia moderna diventa una filosofia della attualità pensante e non più una filosofia della sostanzialità universale. Cartesio ha trovato l'evidenza prima.

Non rimane allora che dedurre con ferrea consequenzialità tutta la realtà. Come ha fatto per la matematica, Cartesio ha posto per la filosofia il postulato da cui dedurre una serie di teoremi. Dal *cogito* come attualità egli deduce tutta la realtà. Vediamo come.

Conseguenze del cogito

Qui c'è un altro momento di rottura rispetto alla filosofia tradizionale. In generale la metafisica occidentale è stata sempre una teoria dell'anima, del mondo e di Dio. San Tommaso e tutti gli altri fino a Cartesio avevano proceduto dal mondo all'anima, a Dio. Solo Agostino era partito dall'anima ed era arrivato a Dio scordandosi del mondo. Paradossalmente Cartesio è una sintesi profonda di motivi agostiniani e di ossessione sulla macchina del mondo. La sua genialità consiste nel fatto che in lui

coesistono due esseri con opposte anime. Da una parte è un maniaco dell'interiorità di tipo agostiniano, dall'altra è un maniaco fisico matematico della esteriorità organizzata. Non per niente è il più grande matematico d'Europa ed un grande fisico anche se in modo piuttosto delirante!

Cartesio dà una nuova funzione filosofica alla divinità: egli deve passare dall'anima a Dio, al mondo, e non viceversa, perché Dio è la sola garanzia del funzionamento eterno ed immutabile della macchina del mondo. Come fisico egli è in preda all'ossessione che ci deve essere una garanzia che le leggi della natura non siano locali e non siano temporali, che le leggi della fisica non valgano solo nell'ambito terrestre e solo per un determinato periodo.

**Ruolo di Dio
nel sistema
cartesiano**

Oggi la scienza non ha presupposti scientifici, ma ha solo presupposti filosofici. Esempio: l'astrofisica pretende di sapere che cosa succede all'interno delle stelle. In realtà noi non vediamo queste stelle come sono ora, ma come erano molto molto tempo fa, come è noto. Il presupposto per poter fare dell'astrofisica è che gli elementi della fisica non siano locali, perché presupponiamo che all'interno delle stelle valgano le stesse leggi che valgono sulla terra e anche che tali leggi siano immutabili nel tempo, almeno nel nostro universo e cioè, per esempio, che due miliardi di anni fa le radiazioni avvenivano come avvengono adesso. Questi presupposti, in quanto tali, non sono dimostrabili, e tuttavia costituiscono il solo modo possibile ed accettabile per fare dell'astrofisica.

Cartesio, grandissimo scienziato, ha ragionato in questi termini; ha capito che la fisica moderna aveva bisogno di una garanzia di permanenza e di universalità. Questa garanzia non poteva ovviamente essere scientifica ma doveva essere di altro tipo ed egli l'ha trovata nella teologia. Se c'è un dio eterno, assoluto ecc., ebbene questo dio è il garante. E questo è un presupposto di tutto rispetto. Qui Cartesio ha capito un problema reale: la stabilità della fisica non potrebbe essere garantita dalla fisica, in quanto la fisica garantisce solo se stessa nel momento in cui si trova. Cartesio voleva qualcosa di più ed ha cercato una garanzia metafisico-teologica per la sua fisica. La garanzia è Dio.

Perciò la garanzia va dal *cogito* al dio garante, al mondo garantito nel suo ordine posto da Dio.

Così inizia l'ossessione garantista del pensiero moderno. È stato detto che il pensiero moderno mostra sociologicamente la sua tipica origine dalla mentalità borghese. Il pensiero medioevale era di carattere aristocratico-gerarchico; il pensiero cartesiano è il primo grande pensiero integralmente borghese nel senso che ha l'ossessione della garanzia. L'ossessione di questa mentalità è che tutto quanto si fa e si dice deve avere una garanzia. La scienza moderna ruota in questo ambito e ha fatta sua questa ossessione. Si veda la differenza con i presocratici; essi genialmente deliravano senza alcuna garanzia. La mentalità moderna è imperniata sulla garanzia (tu dici questo? Che cosa hai dietro?); per questo gli scienziati accusano i filosofi perché non danno garanzie. Anche la teologia, a suo modo, è garantista nella misura in cui si appoggia alla parola di Dio.

Cartesio, nato da una mentalità teologica e da una mentalità che cominciava ad essere borghese, ha proprio l'ossessione della garanzia. Per questo, Dio è il suo asse. Per lui il *cogito* garantisce Dio, il quale garantisce l'ordine del mondo, il quale a sua volta garantisce la possibilità stessa del *cogito* (in un mondo confuso e fluttuante il pensiero sarebbe impossibile). Infatti Pascal, il grande nemico religioso di Cartesio, dirà che Cartesio ha ridotto Dio semplicemente ad essere colui che dà il primo slancio alla palla. Questo è vero: Dio serve a Cartesio non in funzione mistica - è un feroce antimistico -, ma in funzione di garante e di suscitatore di movimento.

Tutto il suo sistema è estremamente strumentale, ma formidabile.

Oltre a questo sistema di garanzie reali (*cogito* e Dio) Cartesio escogita il sistema delle garanzie formali. In realtà la vera ossessione sua è sempre stata la matematica. E le garanzie formali, le famose regole cartesiane, sono calcate proprio sulla procedura matematica. Sono quattro:

1) L'*evidenza*: non assumere niente per vero che non risulti essere evidentemente tale. L'evidenza per Cartesio è caratterizzata dalla chiarezza e dalla distinzione. Chiarezza significa che tutte le connotazioni interne dell'idea sono perfettamente discernibili. Poiché la struttura dell'idea è perfettamente discernibile e determinabile, è assolutamente possibile distinguere l'idea n. 1 dall'idea n. 2, dal momento che le loro strutture non sono comparabili. Di qui nasce l'ossessione cartesiana per la *clarté*, che è diventata poi caratteristica del modo di esporre dei francesi.

2) L'*analisi*. Come arrivare alle idee chiare e distinte in un mondo confuso? Qui c'è una grande scoperta cartesiana: la realtà è confusa; bisogna dunque analizzare la realtà, suddividerla finché non si arriva ad elementi chiari. In questo modo Cartesio pone la metodologia della fisica e della chimica moderne. Questa regola, che sembra così semplice, fonda la metodologia di tutta la mentalità scientifica moderna. Il confuso non deve essere confusamente detto. Prima di Cartesio parlavano genialmente, ma confusamente del confuso (ricordate i filosofi del '400). Cartesio dice: il confuso deve essere analizzato fino a che si arriva ad elementi trasparentemente chiari. Dopodiché viene

3) la *sintesi*: gli elementi chiari e distinti, originati dall'analisi del globale confuso, devono essere tali da riottenere l'insieme iniziale, però non confuso ma trasparente. L'acqua è confusa; io l'analizzo ed ottengo H_2 e O ed attraverso la loro analisi e ricomposizione io comprendo le caratteristiche fisico-chimiche dell'acqua. È questo un ciclo in cui si parte dal globale confuso e si arriva al globale chiarificato passando attraverso una analisi rigorosissima del globale stesso. Sembra una cosa banale per noi perché siamo cartesiani da tre secoli. Si tratta in realtà di una gigantesca rivoluzione metodologica. Cartesio ha letteralmente plasmato razionalmente la nuova mentalità abituando a ragionare in questi termini.

4) La *regola del controllo*; non si tratta di una vera e propria regola, ma piuttosto di un principio cautelativo: *tutti* gli elementi ottenuti nell'analisi devono essere ricomposti nella sintesi. È la regola della enumerazione complessiva: si devono ritrovare alla fine tutti gli elementi che c'erano all'inizio; niente deve passare sottobanco.

Lezione 25

4. PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO

4.1. Dibattito sull'argomento ontologico

Cartesio aveva cercato di elaborare una struttura che corrispondesse alle esigenze di un pensiero matematico trasferito nell'ambito della 'non-matematica'. Voleva trovare un fondamento indiscutibile, un metodo assolutamente valido e certo e, trovato, procedere da questo fondamento sulla base del metodo. In questo modo si sarebbero dovuti conseguire in filosofia gli stessi risultati brillantissimi che erano stati conseguiti per la matematica; si sarebbe dovuto conseguire altresì l'ordine ed un progresso continuo delle conoscenze, mentre prima c'erano il caos, il disordine ed il girare intorno ai problemi.

Cartesio con la sua riforma filosofica vuole uscire da questo stato di confusione e di non fecondità filosofica per raggiungere la chiarezza e la processualità del grande pensiero matematico.

Come procede? Nel seguente modo: il fondamento è il *cogito*, il metodo quello analitico-sintetico, scompositivo-compositivo caratteristico del suo pensiero. Cartesio deve ora riconquistare tutta la realtà partendo dal principio primo del *cogito*. Abbiamo visto che, seguendo in un certo modo la tematica agostiniana, che l'aveva profondamente impressionato, egli deve procedere dall'anima a Dio, quest'ultimo preso come garante dell'assoluto universale. Ovviamente Cartesio salta tutte le prove che fanno riferimento alla realtà esterna perché se Dio fosse provato dalla realtà esterna, ci troveremmo in un circolo vizioso, dal momento che la realtà ha bisogno proprio della garanzia di Dio: il garante non può essere garantito da ciò che garantisce. Allora le prove cartesiane sono tutte di ordine logico interno e non fisico esterno, cosa che, a prima vista, sembra strana in un pensatore che è ossessionato dal mondo come macchina.

Le prove di Cartesio sono 3:

1) Per la *perfezione*: io mi rendo conto di essere imperfetto. Nel momento stesso in cui mi rendo conto di essere tale, mi rendo conto di esserlo rispetto ad un sistema di riferimento perfetto. Il problema allora diventa: questo sistema di riferimento (perfezione) può avere una origine esterna o interna a me. Si analizzino i due casi.

Ammettiamo che il sistema di riferimento sia interno a me; ma se sono io a porre questo sistema, ovviamente io mi renderei adeguato a questo sistema stesso. Cioè se il sistema di riferimento fosse interno, io sarei adeguato a questa perfezione perché sarei io stesso il mio sistema di riferimento. Questo non accade dal momento che io ho la piena coscienza della mia imperfezione. Allora il sistema di riferimento deve essere esterno a me e questo sistema di riferimento esterno a me è appunto Dio.

/2) Prova basata sul concetto di *causa efficiente*/

3) L'*argomento ontologico* di S. Anselmo, che però Cartesio chiarifica, rettifica e ristruttura. Egli chiarifica che il problema anselmiano è quello del rapporto tra l'essenza formale e l'esistenza reale. Ci troviamo di fronte al dilemma se dall'essenza formale può dipendere automaticamente l'esistenza reale. Questo discorso è chiarissimo per Cartesio, per il quale, come matematico, il problema dell'essenza è implicito dato che la matematica è un sistema deduttivo di essenze formali.

Nella matematica nessuno può pretendere che l'essenza formale sia dotata di esistenza reale. Cartesio, che nella sua profonda analisi aveva capito non *come si fa* ma *che cosa è* la matematica, aveva la piena consapevolezza sia della strutturalità della matematica (metodo), sia della sostanzialità della matematica stessa, cioè della sua essenzialità soltanto formale. Il problema del passaggio dall'essenza formale all'esistenza, nella matematica non si pone, perché la matematica rimane nell'ambito del formalismo dell'essenza, e perciò stesso nell'ambito delle possibilità. Tra l'altro questa è la grande scoperta cartesiana: la matematica delinea l'ordine di tutti i possibili perché delinea l'ordine di tutte le essenze ma non definisce mai un esistente, che è fisico, non matematico. Cartesio è profondamente consapevole della differenza tra fisica e matematica, le quali saranno sempre unite in una unione di dissimili.

Ma in questo momento Cartesio si trova di fronte alla esigenza (che matematicamente non si pone) di trasformare deduttivamente una essenza in esistenza; che significa, per esempio, trasformare un modello matematico in realtà. Cartesio in proposito afferma che per quanto riguarda tutta la realtà, ad eccezione di Dio, questa procedura è inammissibile. Per tutta la realtà - escludendo l'ambito di Dio - il discorso dell'essenza formale è un discorso di possibilità che si trasformerà in realtà solo quando si presenterà un elemento dato del reale. Per esempio, io ho trecento pagine di equazioni matematiche perfette; ma esse non saranno un trattato di fisica matematica se non in quanto almeno uno di questi simboli sia trasformabile in un dato sensibile e reale.

Dio, invece, per Cartesio ha questa specificità: egli è l'unico non solo teologicamente e moralmente, come perfezione ed assoluto, ma lo è anche logicamente. Ha uno stato unico che gli permette di dedursi dall'essenza. Perché?

Non è un caso che Cartesio abbia fatto precedere l'argomento ontologico dalla prova per la *perfezione*. L'ha fatto perché nell'argomento ontologico, bisogna far intervenire il concetto di perfezione. Io definisco Dio come dotato di tutte le perfezioni, tale che nessuno possa essere considerato più perfetto. Se io gli sottraessi l'esistenza, questo essere definito perfetto risulterebbe imperfetto sotto l'aspetto dell'esistenza e questo contraddirebbe la sua definizione essenziale.

Qui sta appunto la differenza tra Dio e l'entità matematica; quest'ultima è perfetta sul piano del formalismo del possibile, è cioè perfettamente possibile. Invece Dio è perfettamente posto come esistente. Non è un possibile, è un essere; in questo modo, dalla posizione dell'essenza di Dio, si deduce automaticamente la sua esistenza.

Si vede subito che in queste due prove, pur genialmente impostate, ci sono dei punti su cui si accaniranno tutti i suoi avversari, a cominciare da quello che diventerà l'incubo della vita di Cartesio: Pierre Gassendi.

Gassendi era un logico accanito, seguace allo stesso tempo dell'atomismo epicureo e religiosissimo. Egli era un amico personale di Cartesio, pur essendogli nemico filosofico per trent'anni della sua vita. Gassendi mosse a Cartesio due obiezioni fondamentali, che di fatto sono quelle che torneranno fuori nel pensiero kantiano.

Gassendi ha sostenuto - e con lui Hobbes, altra bestia nera di Cartesio - che nella prima prova in realtà c'è un circolo vizioso perché Cartesio pretende - e ingiustamente - di aver trovato il fondamento incrollabile di ogni certezza nel *cogito*, ma il *cogito* è certo come puro atto e non come contenuto dell'atto. Qui Gassendi ha perfettamente ragione proprio sulla base di quanto aveva sostenuto Cartesio stesso. Era Cartesio che infatti aveva affermato che la sensazione inganna e che l'ipotesi del genietto maligno fa saltare per aria tutto quello che si ritiene di sapere, anche nella massima certezza concettuale. Cartesio aveva evacuato ogni contenuto del *cogito*. Ma se questo è vero, il sentirsi imperfetto ed il riferimento alla perfezione è anch'esso evacuato. Gassendi afferma che Cartesio si contraddice: prima dice di aver evacuato tutto e poi tira fuori un contenuto che avrebbe dovuto essere evacuato e che adesso non offre nessuna garanzia. Sul fatto che egli dice di sentirsi imperfetto, e che la imperfezione è relativa ad un sistema di riferimento, si può anche essere d'accordo, ma solo nell'ambito di un pensiero garantito. Ma Cartesio stesso aveva detto che c'è un genio maligno che distrugge ogni possibilità di contenuto interno e non si vede perché questo stesso genio maligno non dovrebbe scatenarsi sulla idea di perfezione.

Questa è una argomentazione funzionante e Cartesio fu costretto a rispondere con una complicatissima e contortissima argomentazione, assai interessante ma faticosissima, che si fonda su una analisi profonda dell'atto in quanto atto, sostenendo che la sicurezza dell'atto, pur nella evacuazione del suo contenuto, comprende implicitamente la definizione dell'atto come perfetto rispetto a se stesso (comprende perfezione e sistema di riferimento). Questo può essere anche vero, ma lascia in piedi una parte dell'argomentazione di Gassendi. È vero che l'atto in quanto atto comprende implicitamente l'idea di valore e di autosistema di riferimento, ma è anche vero che questo può avvenire solo per l'atto rispetto a se stesso.

La risposta di Cartesio è comunque contortissima, anche se estremamente significativa, perché mostra come la filosofia moderna, abbandonando i papocchi gnoseologici, diventa adesso discussione feroce e vivacissima su aspetti logici estremamente raffinati.

Ci troviamo di fronte ad un fatto fondamentale: in realtà Cartesio non può essere cartesiano al 100%. L'obiezione di Gassendi e quelle analoghe di Hobbes mostrano

Critiche di
Gassendi e
Hobbes a
Cartesio

chiaramente il paradosso cartesiano, il quale non può essere fedele al 100% al suo programma perché altrimenti si bloccherebbe. È stato detto in forma divertente che Cartesio ha immediatamente cessato di essere pienamente cartesiano appena ha cominciato a costruire il sistema cartesiano. Infatti, se la metodologia cartesiana dovesse essere seguita al 100%, al massimo della sua purezza, si bloccherebbe e Cartesio va avanti perché in qualche modo ricorre ad una lega: cartesianesimo al 95% con qualcosa di diverso; altrimenti non potrebbe dire niente di niente e al massimo potrebbe dire qualcosa solo sulla sua struttura interna. Pur avendo capito i limiti del sistema formale, giustamente Gassendi gli ha ricordato che non si possono fare giochetti a proposito della esistenza di Dio.

Ricordiamo che nella prima prova Dio è dedotto da una struttura del *cogito* che per i suoi contenuti non può essere garantito che dalla presenza stessa di Dio. Classico circolo vizioso in cui si dimostra X mediante A e A non può essere sicuro se non c'è X.

Per quanto riguarda la seconda prova Gassendi ed Hobbes tirarono fuori la stessa obiezione, che cioè nell'argomento ontologico quello che non funziona da un punto di vista logico è l'affermazione che in qualche modo l'esistenza è contenuta nell'essenza. Questo non è possibile neanche per l'entità 'Dio'. L'esistenza non fa parte della definizione. È l'obiezione che Gaunilone aveva mosso a S. Anselmo, solo che qui diventa più chiara; Gassendi ed Hobbes dicono che anche qui Cartesio fa il solito gioco e che l'esistenza non è un dato definitorio, ma solo un dato posizionale. Per spiegare meglio: quando io definisco non dico mai che la cosa che definisco anche esiste. Nell'ambito definitorio non si definiscono mai delle realtà ma delle possibilità; si dice che se c'è una realtà che corrisponde a questa definizione, questa realtà deve avere queste caratteristiche. L'esistenza non è mai posta, neppure implicitamente, in un sistema definitorio. La definizione non fa mai riferimento né alla esistenza né alla non-esistenza; si muove su un piano dove questo problema non esiste; è determinazione di essenza senza riferimento esistenziale.

Questa è l'obiezione di Gassendi e di Hobbes, e si tratta di un punto fondamentale. Ripeto che la definizione non dice niente circa l'esistenza perché essa è semplicemente determinazione di note caratteristiche del termine definito. Perciò tutto il discorso inteso a dedurre l'esistenza dall'essenza non funziona perché completamente al di fuori dell'ambito della definizione. Se io dico che Dio è dotato di tutte le perfezioni, io non dico né che Dio è né che Dio non è; dico che, se c'è, è perfettissimo. Con questo non è contraddittorio affermare o negare l'esistenza di Dio, perché l'esserci o il non esserci di una entità - qualunque essa sia, da Dio ad una pietra - è relativo sempre ad un altro atto che non ha niente a che vedere con la definizione e la definizione si muove su un ambito non esistenziale. Questo fatto sarà chiarissimo solo a Kant ma il punto del ragionamento di Gassendi è questo.

A tutto questo Cartesio risponde con una controdeduzione che, pur rispondendo male, è tuttavia estremamente interessante. Da notare che Cartesio in realtà non risponde mai alle obiezioni che gli vengono mosse, ma sposta sempre il problema su un altro piano. Il piano cartesiano su questa questione è estremamente interessante e sarà ripreso da un grosso pensatore, che era però talmente contorto che nessuno lo ha mai preso in considerazione: Pantaleo Carabellese.

Da notare che le prove cartesiane si presentano con l'aspetto di estremo rigore logico, ma in realtà si vede fin dall'inizio che Cartesio può andare avanti solo se si dà alcune libertà e facilitazioni rispetto al suo assoluto rigore.

Cartesio riconosce che l'argomento ontologico si urta contro l'obiezione che abbiamo visto sopra, però afferma che Gassendi sbaglia perché in un argomento ontologico generalizzato la situazione cambia. Fermo restando che, nell'ambito della definizione di particolari, la definizione stessa non è mai esistenziale, però io posso

**Controreplica
di Cartesio (e
Carabellese)
alle obiezioni**

pensare solo in quanto assumo un argomento ontologico generalizzato secondo cui in sostanza qualcosa effettivamente c'è.

In altre parole l'argomentazione di Cartesio è questa: assumiamo la validità di quanto sosteneva Gaunilone e cioè che per qualsiasi definizione di entità specifiche la definizione non comprende l'esistenza. Essa si muove non sul piano dell'esistenza, ma su quello di note caratteristiche di possibilità. Ma se allarghiamo il problema e non pensiamo sul piano di una definizione specifica e pensiamo a come si possa pensare (la fondazione trascendentale del pensare, come la chiamava Cartesio), allora le cose cambiano.

A questo punto seguiamo Carabellese, il quale pensava in termini ipercartesiani, che lo stesso Cartesio non ha spinto sino in fondo; pensiamo a come si possa pensare il *cogito*. Cosa significa che c'è il *cogito*? Significa che c'è qualcosa. Se il *cogito* è assolutamente valido, il *cogito* c'è. Ma se il *cogito* c'è allora vuol dire che in qualche modo l'argomento ontologico c'è, perché c'è qualcosa di cui non posso fare a meno di porre l'esistenza. Il *cogito*, pur essendo tirato fuori con l'argomentazione ontologica, ed al suo interno, cioè in quanto atto e non in quanto contenuto specifico - dice Carabellese - contiene in sé che ci sia il reale. Perciò in fondo il *cogito* contiene in sé un argomento ontologico generalizzato. È dunque vero che esiste un argomento ontologico, sia pure in forma diversa da come lo vedeva Cartesio: l'essere c'è perché se io non pongo che l'essere c'è nel senso che esiste realmente (l'esistenzialità dell'essere), io immediatamente distruggo la stessa possibilità del *cogito* stesso.

Riassumendo: i nemici dell'argomento ontologico si fondano sempre sulla esatta argomentazione che nessuna definizione specifica si muove sul piano dell'esistenzialità. Questo lo accettiamo pienamente ed è stato definitivamente provato da Kant ne "La critica della ragion pura". Però quello che anche Kant in fondo non ha capito, che paradossalmente Cartesio aveva capito senza spiegarlo bene, è che il definire stesso è reso possibile e presuppone che l'essere sia, perché il definire presuppone che ci sia il *cogito* ed il *cogito* presuppone l'esistenza dell'essere. Per cui l'argomento ontologico non vale nello specifico, ma vale al livello generalizzato.

Lezione 26

5. ELEMENTI DI MODERNITÀ DELLA FISICA CARTESIANA

Abbiamo visto come in Cartesio si passa dall'anima a Dio, garante quest'ultimo dell'ordine del mondo. Ora dobbiamo dire qualcosa del mondo in Cartesio e del famoso dualismo cartesiano.

**Dualismo
cartesiano: res
cogitans e res
extensa**

Cartesio è infatti caratterizzato, nella storia del pensiero, da una posizione dualistica. Per lui esistono due realtà: la *res cogitans* e la *res extensa*.

La prima è caratterizzata dalla attività e dalla spontaneità: l'anima e Dio. In realtà si dovrebbe parlare di 'trialismo' cartesiano dal momento che per lui esistono l'anima, Dio e il mondo. Comunque l'anima e Dio (lo spirito) hanno in comune la caratteristica fondamentale di essere spontaneità, attività e creatività ("e io mi avvidi di essere una sostanza pensante"), che spontaneamente ed autonomamente crea contenuti mentali.

Il mondo della materia, del non-spirito, invece, è caratterizzato dalla passività, dall'inerzia e dall'assenza totale di creatività. Di qui la famosa distinzione tra la *res cogitans*, caratterizzata da questa spontaneità e creatività che danno luogo alla imprevedibilità, e la *res extensa*, passiva e prevedibile. Abbiamo dunque la imprevedibilità della *res cogitans* e la prevedibilità assoluta, passività ed inerzialità della *res extensa*. Questa distinzione è sostanzialmente estremamente confutabile perché

già nell'uomo ci troviamo dinanzi ad un inestricabile nesso tra le due *res*, cosa che Cartesio pienamente riconosce. Ma qui ci troviamo di fronte ad un problema di demarcazione che è fondamentale per le vicende del pensiero e della scienza successive.

Cartesio doveva liberare la filosofia da qualsiasi influsso e residuo animistico-antropologico, altrimenti la nuova scienza non avrebbe mai potuto pienamente svilupparsi. Essa sarebbe stata sempre bloccata da residui ed interferenze di ordine animistico, ed in essa si sarebbero introdotti elementi di volontarismo al posto del meccanicismo della macchina del mondo.

**Res extensa e
meccanica
moderna**

Il dualismo cartesiano non è dunque altro che il tentativo, rigidissimo e per questo contestato, di introdurre una linea di demarcazione fondamentale tra il discorso scientifico della nuova scienza ed il discorso significativo-antropologico della filosofia.

Quando si fa scienza, meccanica del mondo, si fa solo meccanica del mondo e non si devono introdurre elementi di spontaneità, di riflessività e di significatività, perché questi elementi sono propri di un altro ambito. Nel campo della scienza dell'estensione non può farsi riferimento che a due elementi: la spazialità inerziale ed il movimento dei corpi. Ogni altro criterio di riferimento viene rigidamente bandito ed in questo modo abbiamo la nascita del grande meccanicismo fisico moderno. Cartesio spiega la realtà per figure e movimenti, cioè fa riferimento solo agli assi cartesiani dello spazio/tempo da una parte, ed al movimento dall'altra.

La difficoltà di questa posizione sta nel fatto che Cartesio vuole addirittura potenziare questa demarcazione così rigida e vuole riportare la fisica ad essere una geometria pura, che è cosa estremamente geniale, ma rischiosa. Infatti rischia di eliminare quasi il discorso fisico in quanto fisico. Cartesio dice: cosa vuol dire *res extensa*? Significa passività ed inerzia – per inciso, il principio fondamentale della *res extensa* è quello d'inerzia, che Cartesio pose per primo con assoluta precisione dal momento che Galilei era stato abbastanza impreciso –. Ne viene fuori che, se questa materia è caratterizzata dalla sua passività e dalla sua inerzialità, che cosa si capisce di essa in senso fisico? Solo il trasferimento di un X materiale attraverso i vari punti di una curva descritta sul piano della geometria analitica. Si tratta proprio della impostazione della scienza moderna: io non so niente del mobile in quanto tale, so solo che si muove, che cioè in un certo momento esso si trova nelle coordinate xy e che in un momento successivo si trova nelle coordinate x^1y^1 ecc.

In realtà la cosiddetta materia del mobile è ricondotta esclusivamente ad essere indici di geometrizzazione. Nel discorso cartesiano la materia si trasforma in un elemento di coordinate geometriche. Scompare come pura materialità per risolversi totalmente nell'ambito di un discorso puramente geometrico.

Di qui la famosa “*reductio ad geometriam*” cartesiana. La realtà estesa in quanto estesa non è altro che una pura geometria, non è più la materia in quanto tale. La *res extensa* è appunto *extensa*, geometrizzazione integrale. E questo perché quando io provo a determinare e a capire il movimento del mobile, le sole coordinate che io posso introdurre ed il solo discorso che posso fare è il discorso della curva, della traiettoria del mobile, cioè il discorso della funzione, cioè il discorso della geometria analitica. Tutti gli elementi della filosofia cartesiana si saldano: l'immaterialismo, la mentalità del *cogito* ed il dualismo cartesiano.

**Reductio ad
geometriam
della realtà
estesa**

Io non posso ridurre il *cogito* ad una serie di indicizzazioni sul piano perché il *cogito* è spontaneità e creatività, che rendono impossibile ogni parametrizzazione. Invece io colgo il mobile attraverso gli assi cartesiani e le varie forme della geometria analitica (curve espresse da funzioni).

Così tutto si risolve nella simmetrizzazione integrale e la conseguenza di tutto ciò è l'evacuazione della materia. La materia si riduce a essere semplicemente un tipo particolare di geometria. La *res extensa* in questo modo è veramente ridotta alla

estensione geometrica. In questo modo Cartesio pretende di aver distrutto il materialismo.

In questo senso Cartesio è veramente il pensatore della Controriforma che ha per oppositori, in fondo, dei criptomaterialisti. Criptomaterialista era Gassendi, violentemente atomista in teoria fisica e molto religioso per tutto il resto. Cartesio, invece, aveva capito che, se si accetta l'atomismo fisico e la presenza della materia come vera materia, ne derivavano conseguenze pericolose. Non bisogna dimenticare che Cartesio, dal punto di vista politico, sociale e religioso, era un conservatore, anche se era un rivoluzionario sul piano epistemologico, gnoseologico e fisico. Da qui nasce la sua ostilità al materialismo, e la sua volontà di evacuare la materia. Ed ha scoperto questo artificio straordinario, nello stesso tempo pazzesco e genialissimo: la riduzione della materia a geometria, a pura estensione attraverso una riflessione sulla meccanica razionale.

Cartesio e la
Controriforma

La meccanica razionale non conosce la materia in quanto tale; conosce solo lo spostamento iniziale e la posizione finale e per questo evacua la materia. Però qui siamo di fronte ad una comprensione parziale. Al meccanico razionale non importa cosa sia il mobile (palla di cannone o altro); quello che interessa è calcolare la traiettoria.

Da qui viene a Cartesio un'idea che ai suoi tempi è apparsa completamente folle, ma che in fondo è stata ripresa dai fisici moderni, soprattutto dai cosiddetti relativisti generali, per i quali la materia non sarebbe altro che un particolare tipo di modifica dello spazio. E in questo modo questa scuola riprende in pieno il discorso cartesiano dal momento che dice che la materia non è altro che singolarità dello spazio.

Cartesio e la
teoria della
relatività

Per spiegarmi meglio: quando dico che non c'è materia, non dico che non ci sono cariche elettromagnetiche e non ci sono particelle elementari.

Nella mentalità della meccanica galileiana lo spazio si configura come un contenitore dentro cui stanno le cariche e le particelle, le quali stanno nello spazio ma non sono spazio. Nella mentalità cartesiana lo spazio non è considerato contenitore di qualcosa che non è spazio, ma tutto è spazio e non c'è altra realtà che questa. In altre parole la cosiddetta materia non è altro che una modifica, un piegamento, una caratteristica della spazialità.

Ora, ci sono ovviamente delle differenziazioni tra il discorso cartesiano e quello dei relativisti generali, ma questi ultimi (Einstein e Weyl, per esempio) riflettono il discorso cartesiano quando dicono che non c'è il *continuum* quadridimensionale che contiene cariche e particelle, ma che queste ultime non sono altro che singolarità, nel senso geometrico, di questo *continuum*. La realtà è composta da uno spazio assoluto le cui singolarità (nel senso tecnico di puntualità) danno luogo a quello che chiamiamo la materia della realtà (cariche e particelle).

Così la mentalità relativistica riprende la mentalità cartesiana. Per i newtoniani la geometrizzazione integrale della fisica operata da Cartesio era una follia perché per essi, come per i galileiani del resto, lo spazio è un contenitore che non può spiegare il suo contenuto, ma spiega solo come esso si dispone. Le cariche e le particelle per loro si muovono nello spazio, ma non dipendono dallo spazio. Invece nella mentalità cartesiana e in quella einsteiniana del 1915/1960 le particelle e le cariche non si muovono nello spazio ma sono singolarità dello spazio stesso e dipendono da esso.

Questa è una delle grandi spaccature all'interno del discorso della fisica moderna. Cartesio paradossalmente ha fatto un discorso scientifico profondissimo, ma troppo anticipato per i suoi tempi, anticipato come contenuto, ma soprattutto come tecnica. Egli non aveva gli strumenti geometrici per poter determinare una singolarità. Il suo programma era paradossalmente troppo in anticipo e nello stesso tempo troppo poco tecnico per i suoi tempi. Era incapace di dimostrarlo in altro modo che a parole perché la meccanica del '600 era solo in grado di calcolare dei movimenti nello spazio non di

determinare delle ristrutturazioni singolari dello spazio. Da qui il paradosso: la meccanica cartesiana, formidabile nella sua formulazione concettuale, falliva miseramente sotto l'aspetto tecnico-operativo. Cartesio non riusciva ad andare avanti mentre Newton lo faceva; per questo la fisica cartesiana è crollata.

La stessa cosa è avvenuta in un altro campo. Cartesio negava l'azione a distanza, che considerava assurda. Egli spiegava il fatto che una realtà esercitasse un'azione su un'altra realtà con un'azione a contatto. L'azione a distanza è quella del modello della teoria della gravità. Un'azione a distanza è l'attrazione, come il fatto, per esempio, che la terra attira la luna senza che tra la terra e la luna si svolga apparentemente nessun contatto. Al contrario, quando si riceve o si trasmette, c'è qualcosa che si muove nello spazio vuoto: l'onda elettromagnetica. Si chiama azione per contatto perché l'onda, per passare da A a B, deve passare in ogni punto tra A e B. Per cui la meccanica newtoniana è una meccanica della gravità mentre la meccanica delle onde è una fisica del campo.

Cartesio e la
moderna fisica
ondulatoria

Cartesio ha precorso la teoria del campo; diceva, infatti, che il mondo è un insieme di vortici. I vortici entrano in contatto tra di loro e con movimenti ad onda essi si diffondono in tutto l'universo. Si tratta proprio, come si vede, di una teoria del campo sotto forma vorticoso-ondulatoria. È anche la concezione attuale. Per cui la mentalità cartesiana corrisponde come geometrizzazione alla relatività generale e come fisica vorticoso-ondulatoria alla fisica ondulatoria attuale. Solo che anche qui l'immaginazione fisica fenomenale di Cartesio non era accompagnata dalla adeguata strumentazione matematica. Fisico di grandissima genialità rimase tradito dalla sua stessa genialità. Al contrario, Newton faceva solo quello che poteva fare dato lo stato di avanzamento del pensiero e della tecnica dei suoi tempi. Questo esempio è anche per certi aspetti un ammaestramento di vita.

Fino al 1930 Cartesio era considerato un grandissimo filosofo, un grande matematico, ma un mediocre fisico. A partire dal 1930 si è capito che Cartesio aveva una incredibile genialità mal situata, che voleva fare una fisica profonda che ai suoi tempi non si poteva fare, che in fondo era stato la vittima della sua potente immaginazione scientifica. Il suo è un caso unico nella storia del pensiero scientifico. Il suo discorso fisico era partito con una accelerazione troppo forte e si è perso; le sue teorie per i suoi tempi non avevano senso.

Cartesio nella sua istanza antimaterialistica ha fatto una delirante teoria fisica che doveva ricondurre la materia alla geometrizzazione assoluta. Così si ha l'idealismo cartesiano per cui l'*extensio*, la materia non è altro che pura struttura logica.

Cartesio e
l'idealismo
moderno

Se si guarda bene, il suo è un falso dualismo perché se la materia è geometria e questa è definita come puri rapporti logici, allora la realtà non è altro che struttura logica. Allora si vede che il delirio cartesiano, come d'altronde quello di tutto l'idealismo moderno, è un monismo del *cogito*, che tutto riassorbe.

Cartesio è partito dal "cogito, ergo sum *res cogitans*"; ha detto che accanto alla *res cogitans* c'è la *res extensa*; ora dice che la *res extensa* non è altro che l'insieme dei rapporti logici interni alla realtà.

Ma così inizia l'idealismo moderno.

Lezione 27

6. CINEMATICA E BIOFISICA CARTESIANE

L'altra volta avevamo parlato della *res extensa* ed avevamo notato come Cartesio la riconduca a pura estensione, a geometria. Questo fatto comporta due risultati fondamentali. Il primo consiste nel fatto che il dualismo cartesiano tende a diventare un

monismo idealistico. Ovviamente, infatti, se si riconduce la materia alla estensione e l'estensione alla geometria, essendo la geometria un insieme di rapporti geometrici, quindi intellettuali o intellettivi, si arriva a dire che la materia non è altro che una serie di relazioni intellettive. Il dualismo cartesiano, apparentemente affermato con rigore, comporta perciò, quando lo si analizzi bene in questo senso, una forte tendenza ad una riduzione monistica. Tra l'altro, come già avevamo notato, si tratterebbe semmai di un triadismo dal momento che la *res cogitans* comporta la presenza di due sostanze così diverse come Dio e l'anima. Pur avendo in effetti, queste due sostanze, in comune la spontaneità e la creatività, per il resto sono estremamente differenziate essendo l'una infinita e l'altra finita.

Abbiamo comunque sottolineato che la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* serve soprattutto a Cartesio per introdurre una netta e rigida demarcazione tra la spiegazione scientifica, che deve essere tutta meccanicistica, e la spiegazione filosofica, tutta idealista.

Qui sta il vero dualismo cartesiano. Si tratta non tanto, dunque, di un dualismo metafisico, quanto di un dualismo metodologico. In Cartesio c'è l'ossessione di delimitare rigidamente una filosofia della coscienza, di natura agostiniana, rispetto ad una scienza del meccanicismo puro di derivazione galileiana. Le due impostazioni cartesiane fanno proprio riferimento ad Agostino da una parte e a Galilei dall'altra.

**Dualismo
metodologico
del
cartesianesimo**

In questo senso il genio di Cartesio è di aver capito che se avesse papocchiato le due cose, le avrebbe entrambe negate nella confusione. La confusione dei due metodi avrebbe portato alla loro distruzione reciproca; in particolare, una filosofia della scienza semianimistica (come era in fondo in Cusano, Occam, Telesio, ecc.) insieme ad una filosofia della coscienza semimeccanicizzata avrebbero portato ad un blocco reciproco e ad un blocco complessivo del pensiero. Non si sarebbe sviluppata né la filosofia dell'autocoscienza, né la scienza del meccanicismo. Questa è la grandezza di Cartesio: il suo paradosso sta proprio nel fatto che proprio dove è più discutibile, egli è stato veramente fecondo.

La storia non è una linea retta, ma piuttosto una spirale. A prima vista sembrerebbe che questa rigida distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* sia una vera cavolata; in realtà questa distinzione trae la sua fecondità dal fatto di essere metodologica. Con essa Cartesio afferma che il modo in cui si affronta la problematica della coscienza non ha niente a che vedere con il modo con cui si affronta la problematica del mondo reale.

La prima è una problematica interiorizzata dell'autocoscienza (*cogito, ergo sum*); con la *res cogitans* inizia la gloriosa storia del pensiero occidentale come pensiero dell'autocoscienza. Hegel dirà di Cartesio che egli è stato colui che ha posto la filosofia occidentale sul suo reale terreno, il terreno della vita della coscienza. D'altra parte Cartesio vuole rigidamente chiarire che il problema della materia si affronta facendo esclusivamente riferimento alla meccanica; la spiegazione della *res extensa* deve avvenire per geometria e movimento, cioè con un ragionamento che inizia con un impianto cinematico e che si conclude con una analisi dinamica.

Altro grande merito di Cartesio è di aver chiaramente distinto il momento cinematico dal momento dinamico. Il momento cinematico è il momento in cui si parla di una geometria del mondo per la quale avvengono dei movimenti di materia (cinematica = matematica del movimento). Il momento cinematico non dà risposta ad una domanda fondamentale: come è che si muove la materia? Infatti, quando si fa della cinematica, classica o relativistica che sia, si dice come si configurano i movimenti nello spazio/tempo. Nel caso della meccanica classica vi sono tre parametri spaziali ed un parametro temporale separato da questi; nel caso della meccanica relativistica si ha il cosiddetto spazio quadridimensionale con quattro parametri. In ogni caso, quando si fa

**Distinzione tra
cinematica e
dinamica**

cinematica, si comprende cosa succede nel mondo, però non si spiega l'esistenza del movimento.

La risposta alla domanda cui la cinematica non può rispondere viene data dalla dinamica, che è appunto lo studio delle forze, che accelerano o ritardano i movimenti, fermo restando che il movimento in sé - lo abbiamo visto con Galilei - non è spiegabile, dal momento che lo stato di movimento uniforme rettilineo e lo stato di quiete sono originali e servono a spiegare certi fenomeni ma non possono a loro volta essere spiegati.

Cartesio ha avuto l'enorme merito di portare un chiaro impianto logico nella fisica. In effetti la fisica è stata creata da Galilei, ma il metodo della fisica, la chiarificazione della sua struttura logica, è opera di Cartesio nei suoi *Principia philosophiae* del 1640, l'opera sotto certi aspetti più importante del pensiero moderno, forse maggiore agli stessi *Discorsi sul metodo*. In questa opera Cartesio chiarisce la demarcazione metodologica di cui abbiamo parlato e chiarisce i tre momenti centrali del discorso scientifico: l'asse costituito dal principio d'inerzia (non si spiega il movimento uniforme e rettilineo ma solo le sue variazioni), il fatto che ogni dinamica presuppone una cinematica, e infine il fatto che la cinematica è di carattere puramente matematico, mentre la dinamica presuppone il discorso fisico della forza.

Nella cinematica non ci sono forze; ci sono movimenti, spazi, tempi (matematica e assi cartesiane), mentre la dinamica presuppone il concetto di forza. L'ossessione di Cartesio - e in questo senso per il suo tempo egli ha detto follie geniali - era la sua volontà di volere ridurre la dinamica a cinematica; in effetti la riduzione della fisica a geometria è tecnicamente la riduzione della dinamica a cinematica. Infatti, questo significa la trasformazione della forza in una semplice modifica dello spazio/tempo, il che significa che la dinamica diventa una singolarità della cinematica.

Il problema è che in generale - da Cartesio in poi - la dinamica è stata sempre considerata come qualcosa che aggiunge un di più alla cinematica; altrimenti, non si capirebbe la necessità di passare dalla cinematica alla dinamica. Nella struttura logica della scienza quando si va avanti si aggiungono delle cose a quelle note. Ma cosa si aggiunge passando dalla cinematica alla dinamica? Il sistema delle forze, appunto.

Esempio tipico: nella meccanica classica si dice che il movimento del mondo è causato dalla forza del campo gravitazionale; cioè il discorso della cinematica galileiana si trasforma nel discorso della dinamica newtoniana del campo gravitazionale.

Cartesio, pur avendo ben compreso questo, ha invece l'ossessione di riportare il discorso dinamico al discorso cinematico trasformando forze in una modifica dello spazio, in una [politica] dello spazio. Questo significa appunto la geometrizzazione dello spazio (per esempio che il campo gravitazionale non è altro che una curvatura dello spazio). C'è movimento nella realtà, perché lo spazio è modificato. Nella mentalità galileiana-newtoniana il movimento c'è e lo spazio è il continuo tridimensionale euclideo (piatto e non curvato); perciò sono necessari la forza ed il campo gravitazionale.

La diversità sta nel fatto che per Galilei, Newton e lo stesso Maxwell, il movimento si spiega con l'esistenza di campi di forze, mentre per Cartesio (come poi per i relativisti) i movimenti si spiegano con struttura configurazionale dello spazio.

Ovviamente, per essere così anticipata rispetto ai suoi tempi, la mentalità cartesiana crollò di fronte al trionfo della mentalità newtoniana. Ma paradossalmente, nel 1916 la nascita della relatività generale einsteiniana ha significato la grande controffensiva cartesiana. Cartesio è tornato in vita attraverso la relatività generale, che appunto è la teoria per la quale è lo spazio che determina la struttura della materia.

Per riassumere, a Cartesio si devono queste tre scoperte fondamentali:

Principio d'inerzia chiaramente definito come asse fondamentale.

Cartesio e
l'introduzione
della logica
nello studio
della fisica

Cinematica definitivamente sistemata nella geometria analitica degli assi cartesiani.

Tentativo, geniale ma fallito perché troppo avanzato, di riportare la dinamica ad una cinematica.

Dopodiché Cartesio si pose una domanda a cui non seppe dare una risposta: perché c'è l'inerzia? Anche ora una risposta a questo quesito non è stata data, anche se in questo momento intorno a questo problema c'è oggi una bellissima ed interessantissima discussione. C'era stato un tentativo di risposta da parte di Berkeley, il famoso vescovo di Cloyne che, senza ovviamente saperlo, era un iperdecadentista da XX secolo e che aveva una genialità scientifica senza pari, ma si piccava di fare teologia ponendo problematiche scientifiche profondissime.

Sistemato il mondo, Cartesio si pose il problema dei corpi viventi. Nella seconda parte della sua fisica, Cartesio pone il problema di cosa sia il corpo vivente. In questo campo egli è in realtà il fondatore della biofisica ed il lontano precursore della cibernetica, altra sua manifestazione di eccezionale genialità.

**Biologia
cartesiana**

In questo ambito Cartesio ha avuto l'idea che la spiegazione del corpo deve essere integralmente fisico-meccanicistica, che cioè il corpo umano ed animale è assimilabile ad un sistema fisico. È il primo cioè ad aver fatto un'analisi profonda del sistema osseo muscolare come sistema di equilibrio statico-dinamico. Egli mostra che il sistema flessione/trazione, ossa/muscolo è perfettamente spiegabile in termini della dinamica classica, come un sistema di leve.

Ancora più geniale è stato quando, pur non avendo nessuna idea di quello che adesso chiamiamo l'elettromagnetismo, ha capito che il movimento di tipo direzionale del corpo umano (flusso nervoso) era spiegabile solo attraverso un flusso di qualche tipo, che doveva essere interpretato meccanicamente. Si tratta di ciò che egli chiamò, con una terminologia ormai famosa, "spiritelli animali", non avendo a disposizione né il concetto di nervo né quello di onda elettromagnetica.

**'Spiritelli
animali' come
prodromo
dell'elettro-
magnetismo**

Cartesio ha genialmente intuito che l'attività del sistema nervoso non può avvenire se non si assume che esiste un movimento particolare (gli spiritelli animali). A parte la terminologia, la sua idea è esatta e si tratta dell'onda elettromagnetica che si muove attraverso il sistema di collegamento nervoso.

In questo modo il movimento del corpo è assimilato ad un sistema di leve e la direzione del movimento del corpo (il sistema nervoso) ad un flusso idrodinamico ad onda (idrodinamico perché era l'unico che allora si conosceva, dal momento che non c'era ancora l'elettrodinamica). Il suo genio gli aveva fatto presentire che il sistema nervoso funzionava come una trasmissione dinamica: l'onda degli spiritelli animali che si muoveva attraverso i nervi.

Anche qua - si noti - nella sua follia diceva qualcosa di geniale quando affermava che l'onda era formata da tanti (e non da un solo) spiritelli animali; infatti un'onda elettromagnetica è in realtà costituita da una catena di elettroni.

Quando se ne uscì con la teoria degli spiritelli animali tutti sghignazzarono e questa teoria fu considerata una aberrazione di un genio matematico impazzito. In realtà, pur essendo per allora assurde, erano epistemologicamente avveniristiche, erano l'anticipazione delle strutture di un avvio elettrofisico. Solo che anche in questo caso a Cartesio mancavano gli strumenti, disponeva solo di concetti. Proprio mentre Cartesio scriveva questo "follie", un altro grande scienziato, W.Gilbert, fondava l'elettromagnetismo.

Gilbert

Gilbert era il medico personale della regina Elisabetta d'Inghilterra. La cosa non deve stupire; la storia della scienza è piena di medici che si sono distinti in campi diversi dalla medicina. Gilbert era un maniaco dei problemi magnetici ed era affascinato dalle proprietà della galatite, la quale attirava altri corpi in assenza di contatto diretto

con essi. Cominciò a fare esperimenti e a meditare su questo fatto e diventò il fondatore dell'elettromagnetismo.

Mentre Cartesio, come tutti i francesi, pensava e matematizzava, Gilbert, da buon inglese, sperimentava. In effetti la fisica sperimentale non nasce solo con Galilei, ma con Galilei e Gilbert, anche se quest'ultimo era inferiore al primo, di cui non aveva la chiarezza metodologica. Studiando questi fenomeni di magnetismo Gilbert ebbe l'idea geniale che la terra fosse assimilabile ad un enorme magnete e che - intuizione ancor più geniale, che tuttavia non seppe sviluppare - i fenomeni della elettricità e del magnetismo fossero in qualche modo collegati. Allora di elettricità si sapeva ben poco e quel poco che si sapeva era nell'ambito dell'elettricità statica; tuttavia la intuizione geniale di Gilbert gli aveva fatto intuire, se non capire profondamente, che tra i due fenomeni ci doveva essere un collegamento.

Paradossalmente, se Cartesio avesse meditato su ciò che andava facendo Gilbert, avrebbe forse creato l'elettromagnetismo. Invece egli, da buon matematico, prese il libro di Gilbert, scoprì che c'erano numerosi errori di algebra, dopodiché disse che questo medicastro inglese era una specie di autodidatta ignorante e presuntuoso, che pretendeva di far scienza senza dominare l'algebra e la geometria, e se ne disinteressò. Se fosse passato sopra gli errori e avesse tratto il succo di quel libro, avrebbe fatto delle scoperte fondamentali.

Ecco che il campo della scienza comincia a chiarirsi: c'è l'elettrografia gilbertiana, la cinematica e la dinamica galileiano-cartesiana, la biofisica anticipata cartesiana: il sistema della meccanica classica del mondo comincia a configurarsi.

I rapporti con gli altri grandi scienziati furono, come accade, pessimi. Allora c'erano tre giganti del pensiero in Europa: Keplero, Galileo e Cartesio. I loro rapporti furono estremamente contorti: si lodavano reciprocamente mentre si odiavano profondamente per gelosia. Le loro furiose controversie avvenivano sulla pelle dei loro seguaci ai quali venivano indirizzate le frecciate che i tre non si dicevano direttamente. Era un contorto gioco al massacro.

Lezione 28

7. RELAZIONE FRA LA RES COGITANS E LA RES EXTENSA

7.1. Rapporto tra pensiero e cervello: idealismo e materialismo

Dopo quanto abbiamo già detto, rimane da dire la difficoltà fondamentale del cartesianesimo, cioè tenere assieme una teoria della pura coscienza, del *cogito*, fondata sull'autonomia del *cogito* stesso, ed una teoria puramente meccanicistica come quella della *res extensa*, fondata invece su una posizione completamente opposta. Come può avvenire il nesso tra la coscienza e la *res extensa* visto che l'uomo in quanto pensiero è *cogito* e in quanto corpo è *res extensa*? Qui Cartesio tira fuori la famosa teoria della ghiandola pineale, cioè dell'esistenza nel corpo umano di una strana entità, la cosiddetta ghiandola pineale, che sarebbe in qualche modo una specie di contatto tra il *cogito* e la *res extensa*. In questo modo, fallacemente, Cartesio sperava di aver risolto il problema del rapporto tra anima e corpo che in realtà non fu in grado di risolvere.

Il dualismo cartesiano rimase sostanzialmente qualcosa di irriducibile e impossibile da risolvere nell'ambito del suo pensiero. La ghiandola pineale si doveva trovare nel cervelletto, che è sostanzialmente il centro dell'attività nervosa periferica che regola l'attività corporea; in questo senso la collocazione della ghiandola pineale non era poi una idea del tutto peregrina. Cartesio non poteva avere chiara la distinzione tra funzioni del cervelletto e dell'encefalo, pur tuttavia egli aveva immaginato che ci

**Rapporto tra
res cogitans e
res extensa**

doveva essere un'attività mentale di carattere creativo ed una attività mentale di carattere per così dire riflesso e di direzione della struttura corporea.

Anche in questo caso Cartesio ha una immaginazione geniale, una visione splendida, ma sbaglia completamente quando deve realizzare concretamente i fatti della sua immaginazione. Nello stesso modo si era immaginato, sulla base profonda della circolazione di un fluido nervoso, gli spiritelli animali: così ora si immagina, per poter capire il rapporto tra corpo ed anima, la ghiandola pineale.

Facciamo ora una digressione, lasciando per un momento da parte Cartesio.

Il rapporto tra la mente (soggetto pensante) ed il cervello è un problema ancora oggi insoluto. Ci sono in proposito due posizioni.

C'è una posizione materialistica secondo cui il cervello produce i contenuti mentali. Per essa il cervello produce pensieri come le ghiandole producono ormoni. Questa posizione è contrastata da una posizione idealistica, che trova la sua più interessante espressione nella celebre opera *Materia e memoria* di Bergson dove viene sviluppata la cosiddetta teoria dell'attaccapanni, secondo cui il pensiero si innesta e si articola sul cervello senza essere un prodotto del cervello stesso. Il pensiero per questa posizione è una produzione autonoma, la cosiddetta attività spirituale.

Tra queste due posizioni radicali c'è poi una gamma notevole di sfumature.

Comunque ambedue le posizioni si imbattono in difficoltà diverse. Le difficoltà della posizione idealista sono soprattutto legate al fatto che nessuno ha visto pensare un essere decerebrato. Al che si oppone che questo accade perché il pensiero non può realizzarsi se non articolandosi ed innestandosi su una struttura centrale, senza essere una produzione diretta di questa struttura.

Invece la difficoltà della posizione materialistica consiste nella sua incapacità, almeno fino ad ora, di ricostruire in sequenza il processo del pensiero. La teoria materialistica, per diventare veramente scienza e non soltanto ipotesi filosofica, deve ricostruire l'iter produttivo fisico-chimico del pensiero. Nello stesso modo in cui ora l'informazione genetica è riuscita a dare una interpretazione materialistica della cosiddetta ereditarietà attraverso la ricostruzione della doppia elica del DNA e del RNA, la stessa cosa dovrebbe avvenire per il pensiero. Dal momento che ci dovrebbe essere una trasmissione molecolare del pensiero, si dovrebbe pervenire ad una ricostruzione integrale di questo processo attraverso una interpretazione fisico-chimica.

Bisogna precisare che in questo senso è stato fatto qualcosa, ma si tratta di poca cosa. C'è, per esempio, l'interpretazione fisico-chimica della memoria. Infatti, se si deve aggredire scientificamente il problema della interpretazione materialistica del pensiero, bisogna ovviamente partire dall'elemento più semplice: il fatto della memorizzazione. È più facile infatti, spiegare la memoria come traccia mnestica di quanto non sia spiegare il pensiero creativo. Il problema è molto complesso e in esso bisogna distinguere i vari livelli del termine 'pensiero'.

Sappiamo che c'è un'attività mentale; abbiamo una coscienza fenomenologica di questa attività, sappiamo cosa differenzia, per esempio, pensare dal ricordare. Siamo in grado di distinguere tra pensiero creativo e pensiero rammemorativo. Però in questo caso si tratta di una pura coscienza fenomenologica: so che c'è una differenza, sono in grado di demarcarla, ma non sono minimamente in grado di ricostruirne l'iter fisico-chimico. Non si è in grado, cioè, di sapere cosa succede nei neuroni centrali quando un uomo ricorda e cosa succede di diverso quando crea.

Questo rimane un mistero. È stato detto che il cervello funziona come la cosiddetta scatola nera della fisica. Si chiama scatola nera un processo in cui si conosce il flusso entrante ed il flusso uscente, ma non si è minimamente in grado di sapere cosa succede nell'intermezzo, anche se si sa sicuramente che qualcosa succede.

Dibattito contemporaneo sul rapporto 'mente-cervello'

Il cervello si configura per noi dal punto di vista scientifico come una vera e propria scatola nera: siamo in grado di controllare i flussi afferenti (sensi, esperienza precedente, comunicazioni di altri esseri umani e cioè sensazioni, percezioni, memorizzazione, ideologizzazione, ecc.); siamo in grado di capire e chiarire perfettamente il circuito efferente, cioè quello che l'uomo fa, dice pensa e dice di pensare; ma non si capisce la struttura interna per cui l'afferente diventa efferente, cioè come la struttura diventa metodica e la metodica diventa ideazione nuova e non reazione.

Ci sono degli spezzoni di spiegazione che non riescono però a ricomporsi organicamente.

Su queste questioni, in particolare ci sono la riflessologia pavloviana e la scuola comportamentista americana. Queste scuole hanno elaborato il concetto di stimolo/riflesso.

**Posizioni della
neurologia
contemporanea:
scuola
americana e
scuola
sovietica**

Si prende per 'riflesso' il fatto che l'organismo vivente è caratterizzato dalla circostanza, non chiara ma sicura e perfettamente descrivibile, che esso interagisce a qualsiasi modifica dell'insieme ambientale mediante una modifica del suo comportamento. Invece, se si verifica una modifica nel mondo circostante ad un oggetto non vivente, esso, a meno che non sia a diretto contatto con questa modifica, non si modifica (principio d'inerzia); l'essere vivente è caratterizzato dalla modifica del suo comportamento appena avverte una modifica della situazione ambientale. La modifica della situazione ambientale viene chiamata 'stimolo'; la modifica del comportamento dell'individuo viene chiamata 'riflesso' in quanto dipendente dalla prima. Esempio di riflessologia immediata è che quando si colpisce qualcuno, ciò provoca una immediata modifica del corpo.

Ora il grande Pavlov, uno dei pochi psicologi scientifici, sostiene che tutta l'attività complessa della mente umana può essere ricostruita in sequenza partendo dagli stimoli elementari del sistema attraverso un processo di complessificazione. In altre parole, tra quello che avviene quando do una botta in pancia e quello che avviene quando Dante scrive "La divina commedia" non c'è una differenza sostanziale; c'è una differenza fondamentale di grado di complessificazione, cioè di grado di struttura di segnalazione. Si chiamano così perché l'ambiente esterno segnala, comunica una informazione al corpo, che reagisce. L'attività mentale umana non sarebbe che una estrema complessificazione di questo sistema di reazioni alla segnalazione: [si tratta della seconda segnalazione].

Dall'altra parte un grande studioso americano sviluppa lo stesso concetto, vale a dire che tutto si spiega attraverso il sistema S/R (stimolo/risposta); si tratta solo di spiegare l'incredibile ricchezza di interazione, di gigantesca complessità.

Tutto questo è molto bello come modello, ma da trent'anni gli sforzi dei russi e degli americani non sono veramente riusciti a varcare la soglia che separa l'attività riflessa di carattere semistintivo dalla attività creativa.

Gli americani, in particolare, sono riusciti a costruire delle sequenze reattive emotive nei topi bianchi e a costruire sequenze emotive, a creare atteggiamenti di gelosia, di isterismo compulsivo, di disagio e di evasione in questi topi, come anche l'interazione sociale potenziata (comunità di topi caratterizzate da forti legami con forte posizione simpatetica o interazione positiva). Nello stesso modo sono riusciti a creare il meccanismo inverso e cioè comunità fortemente dislocate, dissociate con tendenza evasiva e ripiegamento in sé, con violenza introiettata ed esplosiva (proprio come succede nella società umana). Si tratta di risultati certo giganteschi: creare atteggiamenti sociali complessificati non è cosa da poco. Solo che, dal momento che agiscono su topi dotati evidentemente di un bassissimo livello ideativo (ammesso che lo abbiano), non sono riusciti a creare una struttura ideativa.

La stessa cosa sono riusciti a fare i pavloviani con i cani. Qui essi sono riusciti a realizzare il grosso passo in avanti del riflesso condizionato, che è la base della ideazione, e a far sì che l'animale non reagisse allo stimolo diretto ma allo stimolo indiretto collegato allo stimolo diretto, diventato a sua volta simbolo dello stimolo diretto. Al cane si dà da mangiare; la presenza del cibo scatena nell'animale la formazione della secrezione gastrica. Pavlov allora ebbe una idea semplicissima, ma geniale; accompagnava sempre la presentazione della carne con un altro elemento (suono di una campanella, per esempio) totalmente indipendente dalla carne stessa. Dopo aver operato questo sistema connesso, ripresentava quell'elemento senza la carne e avveniva il fatto allucinante che il cane reagiva nello stesso modo in cui reagiva alla presenza della carne: con la secrezione gastrica. Si ebbe così la scoperta fondamentale che l'essere interno reagisce al simbolo dello stimolo come reagisce allo stimolo diretto.

In questo modo venne fuori il concetto di riflesso condizionato, idea centrale di tutti i pavloviani, il più grande dei quali attualmente è Lurija, che insegna psicologia delle funzioni cerebrali alla Università di Leningrado. I luriani sostengono che il concetto di riflesso condizionato (attraverso la mediazione del simbolo si può ricostruire l'attività ideativa) è la base della interpretazione scientifica della ideazione. Infatti, l'attività mentale umana è una attività simbolica. L'uomo pensa attraverso simboli linguistico-concettuali. Da ciò deriva che noi possiamo ricostruire tutta l'attività mentale umana attraverso una complessificazione del simbolo iniziale del riflesso condizionato.

Si notino le analogie e le differenze tra le due scuole. Gli americani hanno ricostruito dei comportamenti emotivi sociali costruendo spezzoni in sequenza. E lo hanno fatto sulla base di una ideologia per la quale un comportamento sociale negativo (identificato con la sinistra) è considerato una malattia. Loro avrebbero trovato il modo di curare questa malattia perché sono stati capaci di crearla scientificamente in laboratorio. Hanno creato in laboratorio il topo di sinistra....!

I pavloviani dal canto loro sostengono di avere creato la prova della giustezza della mentalità materialistica, del materialismo dialettico ed in particolare del famoso salto dalla quantità alla qualità con il riflesso condizionato. È noto che nella logica dialettica marxista c'è questo concetto del salto per cui la quantità diventa qualità, per cui cioè un addensamento di caratteristiche quantitative produce un salto qualitativo strutturale. L'addensamento di stimoli e riflessi di carattere estremamente complessificato produrrebbe la costruzione del pensiero cosciente.

Le due scuole, così diverse sul piano della ideologia, hanno però un aggancio comune nell'idea che l'attività complessa sia veramente complessa (*plexus* = sintesi) e che, unificata da vincoli potenti di carattere fisico-chimico, porta ad un salto di qualità.

Tutto questo è veramente interessante, solo che fino ad ora questo salto di qualità verso l'ideazione vera e propria non c'è stato. Né gli uni né gli altri sono riusciti ad esibire la costruzione di un pensiero. Hanno esibito la costruzione di una simbolizzazione (i pavloviani) e la costruzione di un atteggiamento sociale (gli americani). Forse la via è proprio questa.

Questo è comunque il problema attuale della psicologia scientifica. Questo non ha niente a che vedere con la psicanalisi, la quale, almeno a mio giudizio, non è una scienza, ma piuttosto una geniale interpretazione ed una tecnica formidabile. Scienza presuppone, infatti, riprodurre una costruzione. Pavloviani ed americani sono riusciti a riprodurre dei comportamenti estremamente complessi attraverso la costruzione di spezzoni semplici sequenziali: questa è la costruzione scientifica. Questo è stato ottenuto, ma fino ad un certo punto.

Allo stesso modo è stata ottenuta la sintesi biochimica della memoria. Ci si rende conto adesso sempre di più che la memoria è un processo biochimico particolare,

legato a determinate strutture. Anche se ancora non tutto è completamente chiaro, il concetto fondamentale lo abbiamo.

Non abbiamo la ricostruzione della produzione creativa dell'idea nuova. Certo, c'è da precisare che non ci sono mai idee nuove in senso pieno. Nessuno ha mai avuto una idea nuova nel senso di emergenza di qualcosa mai esistito nella sua struttura. L'idea nuova è in realtà una diversa combinazione di segni. Così come l'individuo non è che una diversa combinazione di geni già esistenti, così avviene per le idee, combinazioni di segni già esistenti. L'unica cosa nuova esistente è l'universo; il resto non è che gioco combinatoriale. Però bisogna spiegare cosa sono questi giochi e come avvengono. Attualmente tutti sono d'accordo nel dire che l'ideazione è un gioco combinatoriale, ma nessuno riesce a dire come questo gioco avvenga. Rimaniamo in posizione di semiattesa. Sappiamo qualcosa, anzi parecchio: il complesso si complessifica. Però non sappiamo ancora come si costruisce l'attività nervosa superiore.

La base del discorso è che la logica del complesso non è la logica dell'elemento, ma cosa significa questo discorso non è chiaro o - meglio - lo è fenomenologicamente ma non logicamente.

Rimaniamo in attesa; comunque, secondo me, il problema non è risolvibile in termini psicologici; è necessario partire da un altro approccio.

BLAISE PASCAL

Lezione 29 (riassunto)

1. PASCAL: NOTA INTRODUTTIVA

Cartesio e Richelieu: tra i due il grande riflessivo è Cartesio che ha la piena coscienza del fatto che con la scienza e la razionalità si diventa “maître et possesseur de la nature”.

Specificità occidentale dell’attività umana, pensiero orientato non a capire, come avveniva in oriente e tra gli antichi, ma a controllare. Di qui la forza dominatrice della mentalità occidentale. Ma anche il fatto che il mondo occidentale è “non vero e non felice”: la struttura di dominio è triste e vuota.

Il primo che ha capito questo è stato Pascal, grande pensatore che, per primo, ha il senso della inadeguatezza profonda di questa macchina.

Egli si rivolta contro la costruzione di una macchina di dominio che non corrisponde alle esigenze umane.

Il discorso di Pascal non ha l’aspetto di un sistema perché Pascal è contro il sistema; è piuttosto caratterizzato da aforismi. Scrive mezze pagine.

In Pascal c’è la religione dell’interiorità.

Ha in comune con Nietzsche il nemico: la costruzione logica che distrugge l’emotività profonda e la ricchezza irrazionale della psiche umana. Nello stesso tempo, fatto unico nella storia della cultura, è un genio matematico, fondatore del calcolo della probabilità, della teoria dei numeri.

Fu anche grande fisico (principi di idrodinamica, meccanica dei fluidi e trattato sull’equilibrio dei liquidi) e un meraviglioso scrittore.

Il fulcro del suo pensiero è il concretismo contro il formalismo. Ciò che importa per lui sono il bisogno e la constatazione. Dal punto di vista psicologico c’è solo il bisogno interno. Il formalismo è possibilità, non realtà. Ogni visione della realtà deve partire dalla constatazione, non dalla razionalizzazione.

Peculiarità di Pascal nella storia del pensiero occidentale

Lezione 30

2. PASCAL E L’ESISTENZIALISMO

3. *ESPRIT DE FINESSE* E *ESPRIT DE GEOMETRIE*

4. *SCOMMESSA PASCALIANA*

Abbiamo detto come la critica di Pascal a Cartesio rappresentasse sostanzialmente l’emergenza di tutte quelle esigenze che Cartesio aveva praticamente eliminato nella sua costruzione. Si tratta sostanzialmente delle esigenze della emotività e della concretezza psichica interna, quella che adesso è la tematica dei bisogni.

D’altra parte, e dal punto di vista più strettamente scientifico, abbiamo detto che Pascal, grande matematico ed anche grande fisico, è fissato soprattutto sulla tematica della fisica sperimentale. In questo senso si oppone violentemente alla teoria cartesiana di riduzione della fisica ad una geometria integrale perché considera che la fisica è fisica proprio in quanto è irriducibile alla matematica, dal momento che comprende atti, elementi di realtà che non possono essere integralmente ridotti a dato matematico. Si tratta di quegli elementi che vengono chiamati le ‘costanti fisiche fondamentali’; la

Divergenze tra Pascal e Cartesio

Fisica

fisicità è caratterizzata da determinati fatti, realtà concrete che possono essere ritrovate solo sperimentalmente.

Spieghiamo meglio: se noi sappiamo, è perché abbiamo constatato e misurato, non perché abbiamo dedotto; per esempio la costanza gravitazionale, la velocità della luce, ecc., non sono cose dedotte da un modello matematico, ma sono state constatate e misurate, sono cioè dei dati reali. Questo è il discorso di Pascal: nella fisica ci sono delle costanti fondamentali, dati reali centrali, che noi conosciamo perché li constatiamo e li misuriamo e che non possono essere dedotti nell'ambito di una geometria pura. Per cui il discorso di Cartesio di riduzione del fisico al geometrico è per Pascal fallace.

Nello stesso modo è fallace l'altro discorso di Cartesio, di riduzione della umanità a razionalità, dato che c'è nell'uomo una dimensione più profonda che è irriducibile alla razionalità. Si tratta, come si vede chiaramente, dello stesso discorso. Paradossalmente le due anime di Pascal (il Pascal religioso e psicologo, critico del razionalismo cartesiano, ed il Pascal fisico, critico del geometrismo cartesiano) fanno la stessa critica logica a Cartesio, che cioè quest'ultimo effettua un indebito riduzionismo logico in quanto la realtà, tanto umana quanto naturale, nella sua concretezza, è più profonda e più vasta dello schema cartesiano.

Antropologia

La critica al cartesianesimo si ha, oltre che sul piano fisico - pur fondamentale - anche sul piano - centrale per Pascal - del pensiero religioso. Pascal obiettò a Cartesio di aver costruito la caricatura di un dio sotto forma di un super garante della legalità fisica e concettuale, cioè di aver creato una pura macchina logico-fisica, la quale non corrisponde affatto alle esigenze profonde dello spirito religioso, quello che lui esprime nella sua nota formulazione "il dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, non il dio dei matematici e dei filosofi".

Religione

Il dio di Abramo ecc. è il dio del bisogno umano concreto, mentre il dio dei matematici e dei filosofi, quello cartesiano, è semplicemente una garanzia centrale e superba di carattere logico-fisico e cosmologico, ma che non ha niente a che vedere con il bisogno e l'angoscia umani.

Qui entriamo nell'ambito più interessante, quello di Pascal fondatore dell'esistenzialismo. L'esistenzialismo è stato fondato proprio da Pascal nella sua tematica centrale, cioè che l'uomo ha bisogno di Dio non perché Dio debba garantire la fisica, la logica, la matematica ecc., cioè il sapere, ma perché l'uomo senza Dio crolla e si autodistrugge in una angoscia irrimediabile.

Esistenzialismo
pascaliano

Pascal sostiene che la tematica fondamentale dell'esistenzialità umana - non a caso lui per primo parla di una filosofia dell'esistenza - è l'angoscia. E l'angoscia c'è perché l'uomo è un punto sospeso tra due infiniti, un infinito di carattere spaziale ed uno di carattere temporale. L'infinito temporale è dato dalla infinità dei tempi che precedono e dalla infinità dei tempi che seguono; l'infinità spaziale - e qui c'è un precorrimiento geniale di quelle che saranno le scoperte della fisica moderna - è l'infinitamente piccolo (il mondo subatomico diremmo oggi) e l'infinitamente grande degli spazi cosmici. Si noti che Pascal è stato il primo ad avere l'intuizione che anche il più piccolo frammento di materia può essere separato, ristrutturato ed analizzato.

L'uomo, sospeso in questo doppio infinito, vive una specie di angoscia di dissoluzione, data dalla sua finitezza che non riesce ad affrontare. "Il silenzio di questi spazi infiniti mi angoscia" è uno dei pensieri di Pascal. Come può l'uomo sfuggire all'angoscia di una infinità che lo sommerge, da cui emerge e che di nuovo lo sommerge (angoscia *ex ante* ed *ex post*)? Non può certo superare questo col meccanismo logico cartesiano, il quale non fa in fondo che potenziare questo senso di angoscia, facendoglielo capire in tutta la sua vastità. È infatti proprio l'analisi cartesiana che fa capire ciò che sta alla base dell'angoscia.

L'uomo non può superare la sua angoscia che facendo appello ad una dimensione dell'essere umano che non è di carattere razionale, ma extra razionale e sovra razionale: il bisogno di salvezza, l'aspetto religioso. Questo aspetto extra e sovra razionale è più potente della razionalità. Infatti, mentre la razionalità è solo locale e permette di muoversi in settori della realtà, analizzarli e controllarli, invece la globalità, l'inserimento della totalità non si può effettuare mediante la ragione ma solo mediante una intuizione profondissima, che è più potente della ragione e non è razionale.

Questa intuizione potentissima, che sarebbe poi il bisogno religioso ed esistenziale, è quello che Pascal chiama lo "spirito di finezza" (*esprit de finesse*), contrapposto allo spirito di geometria (*esprit de géométrie*). Lo spirito di geometria pascaliano è la razionalità locale di tipo cartesiano con cui si analizza, si organizza, si pone sugli assi cartesiani, si fanno le funzioni, si capisce e si controlla. Però questo non risolve la totalità. In effetti gli spazi infiniti non sono dominabili dalla ragione cartesiana, così come l'infinità dell'angoscia non è risolvibile col discorso razionale cartesiano. Allora si deve ricorrere ad una intuizione molto più potente, lo spirito di finezza, che permette di andare al di là della pura ragione cartesiana e di trovare la salvezza e la beatitudine.

**Esprit de
finesse e esprit
de géométrie**

Lo spirito di finezza permetterà di giungere a Dio, ma non ad un dio garante del sistema logico, ma a un dio come salvezza, di cui l'uomo ha bisogno anche se non ne ha bisogno il sistema delle equazioni. Nella sua angoscia l'uomo ha bisogno di avere la certezza che c'è il salvatore non il chiarificatore delle cose. Pascal sostiene che Cartesio ha superato solo le difficoltà locali del razionalismo, ma non ha superato le difficoltà di una filosofia della totalità e di una filosofia dell'angoscia esistenziale che la razionalità non risolve.

**Teologia di
Pascal**

Per Pascal il problema di garanzie sul piano locale non esiste, e questo è il paradosso: egli è nello stesso tempo molto più e molto meno scettico di Cartesio perché è molto più moderno come mentalità.

Egli considera che la fisica non ha bisogno di garanzie perché la garanzia della fisica sperimentale è nel suo stesso avanzare. Per lui matematica e fisica non hanno bisogno di garanti perché sono autogaranti del loro stesso sviluppo. Il fatto che i teoremi si succedono e che le macchine si costruiscono è una autogaranza. È come - dice Pascal - ci si domandasse una garanzia per un uso corretto del linguaggio. La garanzia sta nel fatto che la catena linguistica in sequenza funziona; anche in questo caso non è necessario un garante. Paradossalmente, per Pascal Cartesio cercava garanzie laddove non ce n'era bisogno, mentre non ne chiedeva laddove ce n'era un disperato bisogno: bisogno della garanzia di significato della totalità infinita e di significato di salvezza (che l'uomo non crollerà nella disperazione e nell'angoscia e che gli spazi infiniti non lo distruggeranno).

Si tratta, come si vede chiaramente, di una mentalità molto moderna perché qui ritroviamo i caratteri di una filosofia del '900 piuttosto che del '600.

Così avviene che lo spirito di geometria fallisce e bisogna ricorrere allo spirito di finezza, che è il bisogno esistenziale. Qui c'è la famosa formula "il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce", formula che a prima vista può sembrare quella di tutte le creature innamorate, ma che nel pensiero pascaliano ha un significato molto diverso perché significa il concetto che la razionalità logica ha una dimensione limitata e che il bisogno profondo umano ha una dimensione molto più ampia. Dal che viene fuori che la prova dell'esistenza di Dio non può essere né di tipo logico, né di tipo fisico. Pascal, grandissimo logico e grandissimo fisico, fa fuori sia l'argomento ontologico cartesiano, considerandolo un gioco di parole, e la cosiddetta prova fisica, perché non rientra nell'ambito fisico propriamente detto. La fisica non si occupa della totalità del reale ma solo di suoi aspetti.

La prova di Dio è l'insopprimibile bisogno di Dio. Qua viene fuori un'altra formula pascaliana, una delle più famose: "Non mi cercheresti se non mi avessi trovato". Il fatto stesso che tutti provino questa esigenza e questo bisogno è la sua stessa realizzazione.

Ne viene fuori una apologetica religiosa che è la più antitomistica che ci sia.

La vera antitesi a S. Tommaso è Pascal. La mentalità tomistico-scolastica aveva dato luogo ad una apologetica fondata sul *lògos* e sul fisico attraverso una indebita infinitizzazione del *lògos* e della fisica. Questo, Pascal lo ha capito in modo estremamente geniale: la scolastica paradossalmente infinitizza ed assolutizza un *lògos* ed una fisica (allora pure sballata, ma questo non è importante ai fini che si poneva Pascal) quando invece *lògos* e fisica sono solo due macchine perfettamente valide e formidabili, ma solo relativamente al loro aspetto settoriale e non relativamente alla totalità.

Antitomismo
di Pascal

È curiosissimo il fatto che Pascal, che era un grandissimo matematico ed un grande fisico, avesse così forte l'ossessione delle limitazioni locali della macchina matematica e fisica, mentre l'altra realtà, quella dello psichico profondo non è minimamente riscontrabile e controllabile in questo ambito e deve fare appello ad un altro ambito e ad altri strumenti.

Qui viene fuori la contraddizione profonda del pensiero pascaliano. Pascal vuole distruggere l'opzione verso la razionalità logico-fisica, ma lo fa attraverso una analisi che, a sua volta, è razionale. La distruzione pascaliana della razionalità logico-fisica è effettuata attraverso una formidabile analisi razionale; qua il paradosso consiste nel voler distruggere la dimensione logica attraverso l'analisi logica. È la rivolta di un matematico contro la matematica.

Il bisogno di Dio per Pascal è un bisogno esistenziale, non teologico; per questo la sua apologetica è completamente nuova. In Pascal non c'è la necessità di sapere che c'è Dio. Tutta l'apologetica, invece, da Agostino fino a Pascal escluso, era basata sul bisogno di sapere l'esistenza di Dio. In Pascal c'è invece il bisogno di aggrapparsi ad un salvatore. Si dirà: ma allora è implicito che bisogna sapere se c'è; però la cosa in Pascal è completamente diversa, e in particolare è diversa l'intenzione profonda che è esistenziale e non più concettuale. Là si trattava di uno che aveva bisogno di Dio perché voleva conoscerlo; qua è uno che affonda nelle sabbie mobili e annega in un mare in tempesta e deve disperatamente aggrapparsi a qualcuno. La persona finita, angosciata e disperata, si deve appoggiare alla persona infinita.

In Pascal c'è un appello, non un sapere: è proprio la tematica dell'esistenzialismo del '900: il bisogno e l'appello, non la deduzione ed il sapere.

A questo momento, paradossalmente, Pascal ricorda di essere pur sempre un matematico ed elabora, a suo modo, una prova, che non ha niente a che vedere con le prove logiche precedenti, dell'esistenza di Dio. Questa prova, come prova, vale poco - e questo Pascal lo sapeva - ma è una geniale creazione di quella che adesso chiamiamo la 'teoria dei giochi', branca della matematica che stabilisce la teoria delle decisioni, che formalizza la teoria delle decisioni.

'Scommessa'
pascaliana

Qua il discorso pascaliano è centrato sul fatto che, quando noi parliamo di Dio, non c'è prova, ma scelta. Pascal ragiona così: la decisione di scegliere Dio esistente o non esistente è dello stesso tipo di quella che avviene nei giochi di scommessa (per questo si parla della famosa 'scommessa di Pascal'). È dello stesso tipo logico delle scelte nell'ambito dei giochi con scommessa. In ambedue i casi (per questo parla di scommessa) si deve prendere una decisione nell'ambito di una informazione imperfetta. Infatti, quando c'è prova c'è informazione perfetta, mentre quando c'è scommessa ci si trova dinanzi ad una informazione imperfetta.

Quando ci si pone il problema di Dio, si hanno delle informazioni su Dio, ma si tratta di informazioni imperfette dal momento che non si ha la prova dell'esistenza di Dio. Qui Pascal genialmente crea la formalizzazione della decisione umana nell'ambito di una informazione imperfetta. Egli formula il suo primo assioma, che è quello famoso della teoria della probabilità: quando non c'è prevalenza di ragioni pro o di ragioni contro, la scelta si svolge sul piano della equiprobabilità logica. Vale a dire che in mancanza di una informazione perfetta, Dio può essere come non essere, al 50%. Quando non si ha una informazione perfetta, si assume che le due probabilità siano pari (testa o croce).

Come scegliere?

Si potrebbe dire: in mancanza di informazioni, io non scelgo. Qua, però, Pascal dice che si tratta di un gioco che non si può non giocare; sono costretto a giocare perché sono imbarcato nel gioco della vita. Infatti, quando uno rifiuta di giocare alla lotteria o ad un qualsiasi altro gioco, esclude i termini stessi del gioco, non partecipa; ma nel caso di Dio non ci si può escludere dal gioco, perché non giocare in realtà significa scegliere la non esistenza di Dio. Questo gioco metafisico è tale che ad esso non ci si può sottrarre; se infatti io affermo che non m'importa niente del fatto che Dio esista o non esista, che io mi disinteresso di Dio, agisco come se Dio non ci fosse e di fatto scelgo che Dio non ci sia. Dunque, in qualche modo scelgo e non posso ritirarmi dal gioco. Se uno non si interessa, in realtà elimina Dio, gioca, dunque, contro Dio.

Allora non è possibile non giocare e le possibilità che Dio ci sia o che non ci sia sono alla pari.

Il problema allora diventa: scegliere Dio o non Dio?

Dato che le due possibilità sono date alla pari, la scelta - dice Pascal - non può avvenire che in base ad un calcolo differenziato dei costi e dei ricavi (del costo della giocata e degli utili della giocata).

Ecco la matrice, in base alla teoria dei giochi:

GIOCO	PERDITE		UTILI	
	DIO C'È	DIO NON C'È	DIO C'È	DIO NON C'È
DIO ESISTE	0	Pochi godimenti	Infinito della beatitudine eterna	0
DIO NON ESISTE	La beatitudine	0	0	Pochi godimenti

Se io gioco *pro* Dio: se Dio esiste, perdo pochi godimenti di carattere sensuale e vinco l'infinita beatitudine eterna; se non esiste perdo pochi godimenti e non vinco nulla.

Se gioco *contro* Dio: se non c'è, guadagno i pochi godimenti sensuali, ma se c'è perdo la beatitudine eterna.

Quella sopra è una matrice quadrata della teoria dei giochi. Si tratta di strumenti che oggi vengono usati quando si debbano prendere decisioni in campo economico, militare, ecc.

Torniamo a Pascal. Egli dice che una mentalità razionale deve puntare su una scelta che massimizzi gli utili e minimizzi le perdite. In questo senso, basta una occhiata alla tabella per vedere che la scelta migliore è quella a favore dell'esistenza di Dio, che minimizza le perdite (pochi godimenti) e massimizza la vincita (più infinito).

Bisogna precisare che ci troviamo di fronte ad una prova veramente straordinaria dal punto di vista logico perché essa è la creazione della moderna teoria delle decisioni. Così Pascal ha creato una struttura probabilistico-decisionale della scelta religiosa.

A questa formidabile costruzione è stata posta una obiezione fondamentale che è stata formulata dal perfido cavaliere di [Marais], uomo dissoluto ma intelligente. Giocatore impenitente, egli obiettò a Pascal che questa matrice era illusoria perché assimilava un gioco reale ad un gioco fittizio. C'è una differenza fondamentale: quando si gioca alla roulette, non si sa chi vince, ma si sa che la roulette c'è e che qualcuno in essa vince. Ma nel caso di Dio non si sa minimamente se esiste, è incerta non la soluzione del gioco ma l'esistenza stessa del gioco.

Si tratta, come si vede, di una obiezione profonda. Quando si gioca, di qualsiasi gioco si tratti, si parte dalla certezza che il gioco nella sua struttura c'è, e che ci sarà un vincitore in questo gioco esistente. Ma qui non si sa niente e non si sa soprattutto se questo gioco formidabile esiste. Per cui la prova di Pascal, certo formidabile, è fittizia e rimane fortemente contestabile dal punto di vista ontologico.

**Obiezione
all'argomento
pascaliano**

Lezione 31 (riassunto)

5. ANTICARTESIANISMO DI PASCAL

Note

Pascal indica i limiti di Cartesio.

Il pensiero pascaliano è correlato al fatto che la nostra anima ragiona sulla base del corpo.

La dialettica per lui è rapporto tra finito ed infinito: è un rapporto di tipo esistenziale. Non si tratta di un problema logico, ma di un dramma personale. Non si tratta di un pensiero nuovo come contenuto, ma acquista una dimensione personale nuova e scopre il momento dell'insopprimibile angoscia umana.

La tematica pascaliana è esistenziale: si sente una esistenza, senza sentir l'essenza. Mentre il pensiero non esistenzialista è fondato sul primato dell'essenza sull'esistenza, per il pensiero esistenzialista è vero il contrario. La presenza è più potente di qualsiasi sistema di pensiero.

Anche senza una definizione chiara e distinta si arriva al reale in quanto esistenza, sia teologica che matematica.

Problema tipico in questo ambito è che non si può avere la "verità", ma si possono avere solo delle verità esistenziali.

L'esistente è definito come finitezza.

Si può penetrare una esistenza senza avere una determinazione scientifica della sua essenza.

Pascal rompe con la scolastica ma in rapporto conoscitivo.

L'angoscia di Pascal consiste nella riflessione sul fatto che l'uomo da solo non si autosostiene: è il primo a pensare questo.

Per superare l'angoscia bisogna appellarsi a qualcosa; in Pascal lo sbocco è religioso. Nel campo religioso non è l'uomo che va verso Dio, ma il contrario. L'iniziativa parte da Dio. Bisogno del finito e grazia dell'infinito.

Pascal rovescia l'apologetica tradizionale che vuole dare le prove della esistenza di Dio; per lui le prove di quell'apologetica non sono prove. Ma se non c'è prova nasce una nuova apologetica per la quale, in assenza di Dio, tutto è sfacelo e crollo. Dio è il fatto esistenziale, è un bisogno. Ogni individuo vive aggrappato ad un parametro assoluto, ad un infinito qualunque esso sia. Questo è più importante e più forte di qualunque prova.

Esiste una dimensione più potente della ragione: il bisogno. Le prove possono essere accantonate e criticate perché non esiste prova assoluta. Il bisogno esistenziale, invece, non si può accantonare né eliminare. È questa la tematica esistenziale del '900. L'idea si può mettere da parte, il bisogno no, perché si manifesta sempre. Ad una forza se ne può opporre una contraria, al bisogno non si può opporre altro che la salvezza.

Pascal mantiene comunque l'aspetto logico del grande matematico, che non fa concessioni sul piano della logica. Ma la logica per lui presenta un interesse limitato. Ciò che gli interessa è che l'uomo rimane sopraffatto dall'angoscia e che ha bisogno di questo ossigeno. Ad un uomo che annega nell'angoscia non si possono fare lezioni di logica.

Il discorso vale per tutta l'esistenza. L'uomo, per esempio, non sceglie per razionalità, ma per bisogno e se agisce razionalmente è proprio perché vuole risolvere il suo problema. Ma per risolvere il problema bisogna abbandonare la ragione. Non c'è allora prova, ma c'è scelta; non c'è continuità, ma salto.

La filosofia della razionalità si rovescia nel suo contrario.

Saggio di Pascal sulle passioni dell'amore: in ogni rapporto interpersonale c'è il salto di due disperati che cercano vanamente di gettare ognuno la propria finitezza in quella dell'altro. Ma la soluzione dei due finiti fallisce e non rimane che Dio.

Lezione 32

5.2. Astrattezza del pensiero cartesiano

Il pensiero di Pascal è la dimostrazione dei limiti interni del cartesianesimo, del fatto cioè che il pensiero cartesiano è tipicamente un pensiero che riduce tutta la tematica filosofica all'elemento razionale. In questo senso risulta chiaramente come il pensiero cartesiano sia la suprema espressione del razionalismo moderno. Quello che non è razionale, per Cartesio non esiste o - meglio - non è oggetto della dimensione filosofica. Qui bisogna essere chiari: non è vero che Cartesio, secondo la critica di Pascal, neghi l'esistenza di aspetti irrazionali o non perfettamente riconducibili ad una dinamica dell'idea chiara e distinta; in realtà, soltanto, per lui tutto questo non poteva essere oggetto di un discorso filosofico. In altre parole, il discorso di Cartesio era l'enunciazione di una mappa geografica della razionalità. La razionalità si occupa di una certa realtà e, anche ammettendo che ce ne siano altre, queste non possono venire trattate dalla filosofia. La filosofia o è razionalità o non è.

Critica di
Pascal a
Cartesio

Così la critica pascaliana a Cartesio di avere dimenticato tutto un aspetto della realtà non riconducibile alla pura ragione, non è perfettamente valida dal momento che Cartesio non ha ignorato l'esistenza di questo aspetto della realtà. Cartesio ha invece detto che la filosofia non è l'ambito in cui si possa trattare di queste cose perché la filosofia è l'ambito di un discorso razionalizzabile, anche se eventualmente non razionale attualmente. Si badi bene che questa è una precisazione importante; razionalizzabile significa un ambito del discorso che, pur non essendo attualmente razionale, può essere reso tale, mentre circa l'irrazionale non si vede proprio come si possa pervenire alla sua razionalizzazione.

Quello che resta valido della critica pascaliana a Cartesio è che quest'ultimo aveva un concetto troppo ristretto della razionalità, dal momento che la identificava con la geometria analitica mentre effettivamente esiste tutta una serie di problemi i quali, pur essendo suscettibili di una analisi, non sono matematizzabili. Il difetto di Cartesio è la confusione tra razionalizzazione e matematizzazione. D'altra parte si tratta di una scelta. In lui c'è una delimitazione troppo rigida del criterio di razionalità.

Se in Cartesio c'è questo, in Pascal c'è un criterio troppo largo perché quando dice "il cuore ha le sue ragioni....ecc.", il termine 'ragione' significa poco dal momento

che le ragioni del cuore non sono riconducibili a schemi razionali e in realtà non sono ragioni.

Da una parte dunque abbiamo il razionalismo cartesiano che vuole ridurre tutta la realtà nella stretta troppo rigida della razionalità intesa come pura matematica, dall'altra la rivolta pascaliana che introduce per il termine "ragione" criteri troppo larghi per cui tutto diventa ragione ed in particolare il *bisogno* in tutta la sua gamma diventa razionalità.

6. ESTETICA CARTESIANA NELLA LETTERATURA FRANCESE DEL SEICENTO

7. DIREZIONE DEL PENSIERO POST-CARTESIANO

8. OBLIO DI PASCAL

Lo sforzo dei cartesiani dopo Cartesio sarà di eliminare la eccessiva rigidità del razionalismo cartesiano senza cadere nell'irrazionalismo di tipo pascaliano. Si trattava di rendere il razionalismo più duttile, più plastico e più allargato, senza che questo diventi irrazionalismo.

Cartesianesimo dopo
Cartesio

Le formule pascaliane ("Il cuore ha le sue ragioni..." e "Non mi cercheresti se non mi avessi trovato") sono formule che distruggono ogni discorso razionale instaurando genialmente il discorso del bisogno e dell'esistenziale; ma, dal punto di vista razionale, fanno diventare tutto impossibile. L'importanza di Pascal, comunque, sta nell'aver mostrato l'eccessiva delimitazione del sistema cartesiano.

I post cartesiani cercheranno di evitare da una parte la rigidità cartesiana e dall'altra la distruzione pascaliana creando la cosiddetta via media nella quale la razionalità cartesiana diventa più plastica. Del resto, paradossalmente, questo processo era stato iniziato dallo stesso Cartesio nell'ultima fase del suo pensiero. Una volta posti gli elementi fondanti del suo sistema, Cartesio, che era pensatore troppo geniale per non accorgersi delle delimitazioni inerenti al suo discorso iniziale, nell'ultimo periodo iniziò ad addolcire la tematica dell'ultra-razionalismo matematico, chiarendo che ci può essere una costruzione razionale senza rigida matematizzazione; per esempio, la cosiddetta 'morale provvisoria', pur non essendo un sistema razionale rigoroso, può tuttavia essere un sistema di tipo formale.

Significativa è l'estetica dei cartesiani. C'è da precisare che Cartesio non si è mai occupato di estetica, ma lungo tutto il '600 ci sono teorici della letteratura e dell'arte (N.Boileau per la letteratura e N.Poussin) i quali sviluppano quella che si può chiamare una estetica cartesiana, una estetica della costruzione dell'oggetto razionalizzato. Per esempio, la tragedia classica francese si presenta come una struttura perfettamente delimitata e organicamente costruita e come una macchina sequenziale estremamente ben organizzata (vedi la successione tematica negli atti della tragedia stessa).

Estetica dei
cartesiani

L'estetica cartesiana mostra chiaramente la grandezza di questa tematica, che portò alla costruzione di un meccanismo ordinabile nella sua strutturalità e affascinante proprio per il suo rigore. La letteratura francese del '600 è splendida proprio perché astratta. Se ci fossero in essa intrusioni di concretezza, queste intorbiderebbero la loro perfetta esteticità. Solo che nello stesso tempo proprio questo ne mostra i limiti. È un sistema astratto. La tragedia classica francese è splendida ma irrealistica. Tutta l'estetica cartesiana mostra questa caratteristica: come Cartesio abbia costruito delle macchine formidabili, ma per questo abbia pagato un prezzo nel senso di un allontanamento dal concreto esistenziale.

La letteratura che al suo pensiero si rifà è tanto più splendida quanto più isolata dalla vita, nel senso tumultuoso e caotico dell'epoca. Le tragedie di Racine sono

Cartesianesimo e
letteratura

esemplari sotto questo aspetto; i suoi personaggi non sembrano esseri umani, ma computer; sono perfetti ed irreali nel senso che nessun essere concreto ha mai parlato né mai parlerà così.

Questo è il cartesianesimo: un sistema meraviglioso, il culmine del tentativo letterario di ridurre il fluente, il concreto, il vivente al perfetto rigore di un cristallo. Solo che questa perfezione è irreali. Questo spiega la geniale rivolta di Pascal, la cui genialità consiste nel fatto che egli ha detto che il fisico e lo psicologico sono reali e, proprio perché reale, il concreto non è riducibile alla geometrizzazione. Allora, però, non c'è più scelta. La scienza viene rifiutata in nome della esistenza. Ma i cartesiani non erano disposti a fare questo cambiamento di 180 gradi; cercheranno di fare una manovra di 90 gradi, di far cioè in modo che elementi del concreto, non attualmente razionalizzabili, diventassero sempre più razionalizzabili.

Questa è la storia della filosofia post cartesiana: nel nome di Cartesio, al di là di Cartesio e quasi contro Cartesio. Il fatto che i cartesiani abbiano fatto delle filosofie che non hanno niente a che vedere con Cartesio, è la prova della grandezza di Cartesio; egli aveva dato un tale slancio al pensiero occidentale che questo gravitava intorno a lui in ogni caso.

Cartesio muore nel 1650, Pascal nel 1662. Nel trentennio che va dal 1660 al 1690 l'occidente compie la sua grande e definitiva rivoluzione scientifica: c'è il trionfo del razionalismo occidentale sotto forma post cartesiana e c'è soprattutto il definitivo trionfo della grande fisica moderna.

Paradossalmente qui si ha la dissociazione chimica del cartesianesimo: mentre esso trionfa sotto forma di logica, di metafisica e in qualche modo anche di estetica, il cartesianesimo fisico viene rigettato perché il grande Newton, in fondo, riprende la tematica pascaliana attraverso l'empirismo inglese, che cioè il fisico è irriducibile alla matematica e che perciò la fisica non può essere una pura geometria.

Così l'occidente ha a sua disposizione le sue due strutture portanti: la logica cartesiana e la struttura matematico empirista della scienza.

Lezione 33

Nel 1660 ci sono alcuni fatti nuovi.

Il primo [...] di tutti i problemi cartesiani nell'ambito, però, di una mentalità cartesiana. Questa soluzione è data dai due grandissimi pensatori della seconda metà del '600, Spinoza e Leibniz, i quali insieme a Cartesio costituiscono la terna del grande razionalismo classico.

Razionalismo ed empirismo

Il secondo fatto nuovo è l'opposizione a questa terna di un'altra terna: Locke, Berkeley e Hume (che appartiene a un periodo più tardo).

Contro il razionalismo classico si pone l'empirismo classico; comincia così quella che si può chiamare la guerra dei cento anni della filosofia europea, che durerà dal 1660 fino all'apparizione di Kant: l'empirismo inglese contro il razionalismo continentale; Locke, Berkeley e Hume contro Cartesio, Spinoza e Leibniz.

Terzo punto: insieme a questa furibonda lotta filosofica, viene fuori il grosso fatto nuovo: la creazione definitiva di una gigantesca macchina scientifica che non si capisce bene se sia più vicina alla posizione empirista o a quella razionalista e che, proprio per questa ambiguità, sarà l'oggetto di questa lotta furibonda. Ambedue le scuole di pensiero sosterranno che la fisica moderna è semplicemente la realizzazione del loro pensiero.

Fisica newtoniana e filosofia

Questa gigantesca macchina fisica, che diventa il fatto fondamentale del mondo occidentale, è creata dal genio di Newton proprio nel periodo che va dal 1660 al 1690.

In questo modo si hanno queste tre linee, che nello stesso tempo convergono e divergono: il razionalismo continentale, l'empirismo inglese e la grande meccanica moderna. Il risultato sarà, in un certo senso, un inestricabile papocchio che solo alla fine del '700 il genio di Kant comincerà, sia pure difficoltosamente, a dipanare.

Galilei e Cartesio hanno creato una macchina; questa si è messa in moto uniformemente accelerato e raggiunge risultati di incredibile potenza. Se si leggono Leibniz e Newton, ci si trova di fronte ad un pensiero di una potenza e complessità veramente strabilianti, di un livello al cui confronto il pensiero del '4/'500 fa ridere. C'è un salto di qualità incredibile nel pensiero umano nella seconda metà del '600. Pagine come quelle della *Etica* spinoziana o dei *Principi di filosofia naturale* di Newton sono affascinanti anche tre secoli dopo. Vi appare un dispiegamento della potenza intellettuale umana meravigliosa e - bisogna pur dirlo - il merito di questo è di Cartesio, proprio perché la metodologia cartesiana, nella sua ossessione della sequenza precisa e dell'assiomatica rigorosa, ha costretto le menti a rigorosamente pensare. È vero che da una parte le ha costrette in una specie di camicia di forza, ma dall'altra ha dato loro una concentrazione ed una forza eccezionali.

Il cartesianesimo, pur nei limiti indicati da Pascal, è formidabile. Questo spiega il fatto - che a noi può anche sembrare strano - che la profondissima critica pascaliana a Cartesio non è stata filata da nessuno. Per ritrovare Pascal dovremo aspettare Kierkegaard, spostarci a Copenaghen nel 1813. Durante questi due secoli i trionfi del cartesianesimo sono stati tali che l'obiezione di Pascal non ha trovato alcuna eco, non ha interessato nessuno. Allucinati dalla potenza dello strumento mentale elaborato da Cartesio, tutti hanno dimenticato quello che aveva detto Pascal.

**Progresso
qualitativo del
pensiero del
Seicento**

**Oblio
biscolare di
Pascal**

Empirismo

John Locke

George Berkeley

David Hume

1. CARATTERISTICHE GENERALI DELL'EMPIRISMO INGLESE

Empirismo inglese. Tre caratteri fondamentali:

1. È una filosofia nazionale egemone, fatta da inglesi ed egemone di tutta la cultura inglese.
2. È un processo di accumulazione a catena; inizia con una tematica che man mano si approfondisce in crescendo; processo di accelerazione e potenziamento del suo motivo centrale.
3. Diventa il grande asse alternativo del grande pensiero europeo. L'altro asse, come è noto, è il razionalismo francese.

Inizio della cosiddetta *guerra filosofica dei cento anni* che si concluderà con l'idealismo tedesco, che fonderà e supererà questi due pensieri.

L'empirismo è pensiero insulare organico ed articolato che si spiega con la situazione inglese ed in particolare con il potente sviluppo industriale, commerciale, politico e scientifico dell'Inghilterra. È caratterizzato dal rispetto per la realtà e dalla esigenza di concretezza.

Genesi
dell'empirismo

In Inghilterra, patria di marinai, commercianti e fisici, la realtà del pensiero è dominata da un motivo empirico. Il pensiero è fondamentale, ma solo se parte dall'osservazione e si muove sul concreto. Il pensiero non determina il sentire, ma lo ricostruisce e la retta filosofia non ha inizio con il pensare ma con l'avvertire. Pensare allora significa riflettere e costruire sulla base dell'esperienza. Il concetto è ricostruzione rigorosa, razionalizzata ed universalizzata dell'esperienza. Non c'è niente nella mente che non ci sia nella realtà. Le idee si riferiscono sempre ai dati sensibili della esperienza.

Non è sufficiente che gli enunciati siano tra loro ben connessi; per essere validi essi devono fare riferimento ai dati dell'esperienza reale: devono essere semanticamente veri. Questo è il significato del termine "vero"; è il criterio semantico-sociologico di verità. *Semantico* significa che un enunciato è vero se riferito ai dati reali. Perché sia vero non è sufficiente che il concetto sia logicamente valido. La verità è un termine semantico.

Criterio di
verità
dell'Empiri-
simo

Ma, come accertare la verità semantica dell'enunciato? Chi mi garantisce che ciò che avverto è reale? L'empirismo risponde con il criterio sociologico: è la convergenza di diverse esperienze di diversi soggetti che garantisce la verità semantica. Si tratta di un criterio statistico-sociologico: l'esistenza di esperienze ripetute, collettive e permanenti.

L'empirismo ritrova alcuni motivi tipici del sofismo, però è meno scettico e blocca la sua tendenza scettica attraverso il criterio probabilistico sociologico.

La difficoltà in cui questo pensiero si dibatte sta nel fatto che le esperienze sono discutibili. I razionalisti parlano di certezza dell'idea evidente; gli empiristi non parlano di evidenza ma di presenza. Per loro non esiste dimostrazione assoluta, ma asseribilità garantita. Questo tipo di mentalità trionfa negli ambienti scientifici. In particolare la fisica si è schierata con gli empiristi, mentre la matematica si è schierata con i razionalisti e questo perché, mentre non esiste una scienza sperimentale che non sia contemporaneamente formalismo deduttivo e ricerca empirica, la matematica può essere considerata invece come puro formalismo.

I razionalisti, d'altra parte, non riescono a costruire una fisica completamente deduttiva.

Ultimo aspetto, completamente nuovo: l'empirismo inaugura l'analisi genetica. Fino a Locke tutti i pensatori ragionavano in termini di struttura; ora si comincia a parlare in termini di evoluzione. Locke è il padre della mentalità evoluzionista; è il primo cioè a dire che i concetti non sono dati presentati, ma il risultato di una certa

Empirismo e
modernità

evoluzione, di una costruzione sequenziale che corrisponde all'evoluzione mentale dell'individuo e della specie nello stesso tempo. Come è noto, per gli idealisti, invece, le idee sono presenti /a priori/ nella mente. Per gli empiristi il processo è evolutivo: dal lattante all'adulto, dalla preistoria alla filosofia. In un certo senso essi precorrono il discorso di Vico e si può affermare che lo storicismo moderno non avrebbe potuto nascere prima dell'empirismo. Le idee emergono e si sviluppano nella mente sociale ed individuale.

L'empirismo è una filosofia apparentemente semplice, ma in realtà tecnicamente difficile e molto articolata nei suoi meandri.

L'empirismo inizia con Locke, il cui iter mentale è assai interessante. Era un medico, che si occupava di politica, due attività empiriche che lo hanno portato ad un atteggiamento empirico. Aveva scarsa simpatia per i matematici e una passione per la pedagogia. Può anche essere considerato il fondatore del liberalesimo. Riteneva che bisogna pervenire ad un individuo libero ma non anarcoide; voleva un individuo che contestasse ma non si abbandonasse ad eccessi distruttivi.

Lezione 35

2. JOHN LOCKE

2.1. Gnoseologia

Abbiamo visto le idee fondamentali dell'empirismo. Ora vediamo come Locke vede lo sviluppo genetico della formazione del *concetto* nella mente umana.

Partendo dal principio fondamentale che l'origine delle idee si trovi nell'esperienza, Locke divide subito le idee (intendendo per *idea* qualsiasi contributo rappresentativo presente nella mente umana), in due grandi classi: le *idee semplici* e le *idee complesse*, ovviamente intendendo per idea complessa quella formata da due o più idee semplici, dal momento che l'idea semplice è tale in quanto non è riducibile in ulteriori componenti. Il concetto di semplice è ovviamente relativo; è quello che non può ulteriormente essere scomposto.

Classificazione
delle idee

Le idee semplici fanno a loro volta riferimento a due tipi di esperienze: l'esperienza esterna o sensazione e l'esperienza interna o riflessione. Per esempio, il colore è una idea semplice di sensazione, mentre l'emozione una idea semplice di riflessione.

Così Locke individua l'asse della sua analisi e partendo da una analisi estremamente rigorosa della sensazione e della riflessione vuole mostrare come da essa deriva una certa quantità di idee semplici che, combinatoriamente congegnate, daranno luogo alle idee complesse.

Secondo quali modalità si costruiscono le idee complesse? Attraverso un triplice meccanismo: le idee complesse di *sostanza*, di *relazione* e di *modo*.

Si ha una idea complessa di tipo sostanziale quando due o più idee semplici vengono collegate e riferite ad un unico substrato e vengono implicate in una unica unità. Esempio: l'arancio è una idea complessa di sostanza in quanto è risultato di una sintesi di più idee semplici (forma rotonda, colore arancione, sapore asprigno, ecc.) che vengono unificate e riferite ad un unico substrato. L'unificazione di queste idee semplici provoca l'idea complessa della sostanza "arancio".

In questo modo Locke, tra l'altro, dà il colpo finale e definitivo, nella storia del pensiero occidentale, all'aristotelismo che già aveva subito il pesante attacco di Cartesio, distruggendo la teoria della sostanza aristotelica. Quest'ultima, sinolo indissolubile di materia e forma, potenza ed atto, salta completamente con Locke proprio perché in questo pensatore salta la distinzione tra materia e forma, tra potenza

ed atto e si afferma che la sola definizione della sostanza è di essere una sintesi organica di qualità elementari, di idee semplici.

Per quanto riguarda l'idea complessa di relazione, questa si riferisce ai rapporti tra due o più idee semplici o idee complesse. Quando, ad esempio, io dico "Pietro è più alto di Giovanni", introduco una relazione tra due entità di per se stesse complesse di sostanza. Quando io dico "la superficie A è più estesa della superficie B" introduco l'idea complessa di una relazione di estensione tra due idee semplici.

Più difficile da capire è l'idea complessa di modo, definita da Locke come una qualità che non può esistere indipendentemente dalla preventiva esistenza di un'altra idea semplice o complessa. Si chiama così perché questo tipo di idea complessa si può esprimere come modalità di un'altra idea. Esempio, se prendiamo idee complesse, come "triangolarità" o "generosità", diciamo che esse sono idee di modo e non di sostanza né di relazione, in quanto non sono né sintesi di idee semplici, né relazione tra idee semplici o complesse. La triangolarità, per esempio, è la modalità di presentarsi di una superficie e la generosità ha senso solo riferendosi alla azione umana. Non si può parlare di esse se non assumendo preventivamente l'idea semplice di superficie geometrica nel primo caso e della idea di azione umana nel secondo.

Secondo Locke, dunque, tutti i contenuti della mente umana, di qualunque tipo essi siano, sono o idee semplici o idee complesse e queste ultime non possono che inserirsi in una di queste tre grandi classi: di sostanza, di relazione o di modo.

Questi però sono solo i mattoni dell'edificio conoscitivo; sono solo gli elementi atomici (idee semplici) o molecolari (idee complesse) della conoscenza, per così dire. Ma come avviene e che cosa è la conoscenza?

Locke definisce la conoscenza come la presenza e la consapevolezza di un rapporto di *adeguazione* o di *non adeguazione* tra due o più idee, semplici o complesse che esse siano. Conoscere vuol dire per lui instaurare una relazione di adeguazione o non adeguazione tra due idee avendone la consapevolezza. Non si tratta dunque di conoscenza inconscia. Per Locke la conoscenza è sempre presente alla coscienza.

Per esempio, quando io dico "conosco l'uomo", questo significa che io instauro una relazione tra l'idea complessa di "uomo" e l'idea complessa di "animale razionale"; l'uomo è un animale razionale. Nello stesso tempo introduco un rapporto di non adeguazione, per esempio, tra l'idea di "uomo" e l'idea di "cristallo minerale" per cui conosco che l'uomo non è un cristallo minerale, ma è un animale razionale.

Tutta la gigantesca dinamica della conoscenza si riduce per Locke alla consapevolezza di un rapporto di adeguatezza o di non adeguatezza. Si tratta di una serie di uguaglianze e disuguaglianze.

Una volta fatto questo, rimane per Locke il fatto che questo rapporto può essere conosciuto dalla mente umana attraverso due grandi schemi: la *conoscenza intuitiva* e la *conoscenza dimostrativa*.

La distinzione tra queste due grandi modalità conoscitive consiste nel fatto che la conoscenza intuitiva è immediata mentre la conoscenza dimostrativa è mediata (nei termini della filosofia greca, la prima è *noetica* e la seconda *dianoetica* o discorsiva).

La conoscenza intuitiva immediata è sicura in quanto garantisce il rapporto di adeguazione per contatto tra idee semplici o complesse e la loro visione mentale. Per esempio, - dice Locke - io conosco per intuizione l'esistenza dell'io e del mondo in quanto oggetti della mia sensazione. Così in questo momento io sono sicuro, per visione immediata, per conoscenza intuitiva, che da una parte sto parlando (*cogito* cartesiano) e dall'altra che ci sono degli individui che mi stanno teoricamente ascoltando perché questo è un dato immediato della sensazione ed i cinque sensi mi danno la certezza di quel che dico.

Teoria della conoscenza

Modi della conoscenza: intuizione e dimostrazione

Il discorso diventa diverso quando si parla di Dio (la filosofia occidentale ha parlato sempre, come si sa, di questi tre oggetti: io, il mondo e Dio). Di Dio ovviamente non si ha visione immediata.

C'è da notare che l'empirismo inglese ha sempre rifiutato, anche nei suoi pensatori religiosi, la cosiddetta visione mistica, dal momento che non è socialmente controllabile.

La differenza fondamentale tra l'esperienza mistica e quella empirista sta nel fatto che la prima non è ripetibile in sequenza, a volontà dei soggetti, come invece deve essere la seconda. Se non può essere conosciuto per intuizione, Dio dovrà ovviamente essere conosciuto per dimostrazione e qui entrano in ballo le prove cartesiane della esistenza di Dio ad eccezione, ovviamente, di quella ontologica la quale è rifiutata in quanto non fa riferimento all'esperienza ma esclusivamente al concetto.

Molto interessante è un altro fatto: il mondo io lo conosco intuitivamente e sicuramente come esperienza immediata, ma quando non ho più la esperienza immediata, allora la mia conoscenza non è più intuitiva, ma dimostrativa. Ma dimostrativa in che senso? Per capire questo fatto, che è all'origine della moderna filosofia della probabilità, prendiamo un esempio semplicissimo. Quando io vi guardo, ho la sicurezza intuitiva del vostro esistere. Ma se io mi volto e non vi vedo, posso asserire che voi non esistiate. Asserzione che una persona normale rifiuta: ma che sicurezza c'è nell'asserire che ci siete quando io non vi vedo? Non c'è sicurezza perché non ci sono né intuizione, come è ovvio, né possibilità di dimostrazione perché non c'è nessun apparato logico che possa garantire che voi non scompariate quando io mi volto. Sembra strano, ma è logicamente così: voi potreste essere annullati nel momento stesso in cui io mi volto.

Locke e il
probabilismo
moderno

Qua ovviamente sorge un grossissimo problema. Tutta la scienza si fonda sulla credenza che gli eventi, una volta osservati, ma non più continuamente osservati, continuino a prodursi. In altre parole nessuno è stato ossessivamente proteso verso il mondo a controllare in ogni istante che veramente quello che si dice esistere, c'è veramente.

Per esempio, io dico che quando uscirò, ci sarà la seconda F che fa lezione. Ma come faccio a dire questo? Intuitivamente non lo vedo, dimostrativamente non lo posso asserire in quanto non c'è ragionamento o sillogismo che serva a dimostrarlo. E allora? Se io non sono autorizzato a fare asserzioni su ciò che intuitivamente non osservo nel mondo, crolla tutta la scienza della realtà.

Ma gli scienziati, una volta che hanno osservato, trascrivono la loro esperienza e non vanno continuamente a riosservare; danno per scontato che un avvenimento, una volta avvertito e verificato, c'è.

Questo è forse l'aspetto più geniale di Locke: aver posto la problematica della continuità e della permanenza della realtà esterna, anche quando questa non viene direttamente esperita. Ci troviamo qui di fronte ad un dilemma distruttivo perché se ci poniamo in una posizione di rigida conoscitività filosofica, ci condanniamo a distruggere tutta la scienza e tutta la vita umana dal punto di vista della garanzia, perché ci troveremmo costretti ad affermare solo l'esperienza immediata. D'altra parte, se scegliamo la via inversa, ci condanniamo ad asserzioni non garantite; infatti chi garantisce che la realtà non schizzi via quando non la si osserva? Non c'è per questo né prova sperimentale, né prova dimostrativa.

Se mi si dice che mentre io non c'ero gli studenti si sono trasformati in lucertole e poi sono tornati di nuovo studenti, io posso dire che la cosa mi sembra strana ed escluderla, ma come?

Locke ha il grande merito di aver capito che dal punto di vista strettamente logico esiste il problema enorme della continuità dell'esperienza una volta che si ponga

che l'esperienza certa è l'intuizione immediata. Intorno a questo problema Locke passò dei brutti momenti prima di escogitarne la soluzione. Egli risolse questo problema con un marchingegno che da allora ha dominato tutta la scienza e la gnoseologia moderne: il criterio probabilistico.

Si tratta della seconda grande nascita della probabilità nella filosofia. La prima è la probabilità pascaliana; questa, pur essendo la seconda nascita, è, dal punto di vista storico, la più importante perché quella di Pascal era argomentativo-religiosa, mentre questa di Locke riguarda il campo dell'esperienza e della conoscenza.

È Locke che fonda il probabilismo moderno, che adesso ha invaso le scienze assumendo una importanza enorme.

Locke ragiona così: è vero che non c'è dimostrazione diretta né indiretta (né intuizione, né dimostrazione) del permanere e del continuare della realtà una volta che io non l'esperisca direttamente, ma ciò non significa che io mi trovo nella situazione disperata di far zompare tutto o di formulare asserzioni senza garanzia. Mi trovo piuttosto nella condizione di dovere e potere formulare asserzioni dotate di un alto livello di probabilità che si avvicina progressivamente alla certezza anche senza mai raggiungerla.

Intendendo la dimostrazione negativa come "0" e quella affermativa come "1", tra 0 e 1 intercorre la serie infinita dei numeri reali e questi numeri reali convergono verso 1. Nello stesso modo tutta la mia esperienza converge verso la certezza senza mai diventare certezza. Per tornare al nostro esempio: io non sono autorizzato a dire: "garantisco che la seconda F sta facendo lezione attualmente" quando non ci sono, ma sono autorizzato a dire che questo è infinitamente probabile.

In questo modo tutto il discorso sulla realtà non è mai un discorso certo perché certo è solo il protocollo immediato; per tutto il resto io mi trovo sempre di fronte ad una serie concatenata di giudizi probabilistici che si avvicinano, si approssimano indefinitamente alla certezza e comunque si approssimano ad essa tanto più quanto più si moltiplicano le esperienze.

È il criterio che sta alla base della teoria delle testimonianze di tribunale. Per questo fatto il diritto romano aveva sviluppato la teoria che "un solo teste, nessun teste", proprio perché un solo teste, non essendo controllabile, non fa testo. La testimonianza diventa valida solo quando è almeno suffragata da un'altra testimonianza: è anche un principio del diritto britannico.

Così Locke con un ragionamento apparentemente semplice ha fondato l'importantissima corrente del probabilismo moderno e ha dato questo insegnamento gnoseologico fondamentale alla cultura occidentale: tutti i giudizi di realtà, in quanto non siano protocolli sensoriali immediati, non possono essere che giudizi di probabilità. Nessuno può asserire, enunciare come reali dati che non siano il protocollo immediato, senza che si trasformi la certezza in probabilità. Il problema della scienza non è tanto di asserire enunciati certi, cosa che non potrà mai fare, ma asserire enunciati sempre più probabili.

Una applicazione interessante di questo principio, è quella che Locke ha fatto rispetto alla vita politica, dove egli farà la prima grande dimostrazione della superiorità di un regime libero su uno non libero.

**Probabilismo
filosofico
e
liberalismo
politico**

Prima di lui si era affermato che la libertà era superiore alla non libertà, ma con dimostrazioni tautologiche e vane (la libertà è superiore, è un valore ecc.). Locke ha dato plausibilità a questa preferenza dimostrando che nel regime libero e democratico si moltiplicano le possibilità di analisi e di controllo e diminuiscono le probabilità di errore. Dove uno solo decide - egli dice - questo rischia di sbagliare; dove molti controllano, la possibilità di errore diminuisce perché quello che x non scopre può

essere scoperto da y, da z ecc. La democrazia garantisce una maggiore probabilità di evitare l'errore.

Così, sia nel campo scientifico che in quello politico, Locke introduce le sue due ossessioni: il larvato scetticismo (non c'è sicurezza assoluta), che sottostà sempre all'empirismo, da una parte, e, dall'altra, la libertà che ne è controparte ed è richiesta proprio dalla mancanza di garanzie assolute. In effetti se ci fosse la garanzia assoluta non ci sarebbe bisogno della libertà, che scomparirebbe. Chi veramente sa, ha diritto ad imporsi su tutti. La presunzione che il capo non sbaglia uccide la libertà, come dimostrano i regimi tirannici che fondano la loro soppressione della libertà proprio sulla presunzione che il capo sa.

Il liberalesimo moderno nasce sulla base del larvato scetticismo probabilistico, che solo può portare ad una mentalità liberale. Per esso la certezza esiste solo nella dimostrazione logico-matematica, ma quest'ultima si riferisce sempre e soltanto a dei simboli, mai al reale. La matematica è così assolutamente certa, la fisica non lo è mai; è probabilistica. Questa è una distinzione fondamentale fatta da Locke. La fisica è probabilistica e la matematica no perché la matematica parla di simboli e la fisica di movimenti reali. Ma la sola certezza della realtà, come abbiamo visto, è l'immediatezza del contatto. Quando si abbandona la immediatezza del contatto non c'è più certezza, c'è probabilità.

Così Locke diventa uno degli assi portanti del pensiero occidentale. Pur non essendo un pensatore gigantesco egli è stato giustamente definito come "il buonsenso diventato genio filosofico". In lui proprio il buon senso e l'onestà, sue caratteristiche fondamentali, hanno fatto sì che riuscisse a dire cose fondamentali e a fondare una mentalità sana e non delirante. Gli idealisti hanno sempre accusato Locke di essere piatto e stupido; di uno stupido, Nietzsche diceva: "sembra Locke". Rimane il fatto che le cose si giudicano in base ai loro sviluppi: da Locke è venuta fuori la mentalità politica inglese, discutibile quanto si vuole ma indiscutibilmente con aspetti molto positivi; da Nietzsche è certamente venuta fuori una mentalità potentissima ma con elementi negativi altrettanto indubbi (la mentalità germanica del '900). Locke è piatto e non fascinoso, però la sua piatezza nasconde una profondissima onestà di analisi che gli ha permesso di dire cose fondamentali.

Locke
storia
filosofia
nella
della

Chi ha letto bene Locke non crede più che il Duce abbia sempre ragione e questo è un risultato notevole per la storia umana.

Lezione 36 (riassunto)

2.2. Note: pensiero politico di Locke

Locke è più importante per ciò che ha prodotto che per ciò che ha detto.

Il suo pensiero politico è fondato su due articolazioni fondamentali:

1) La teoria dei diritti naturali: la vita, la libertà e la proprietà, che sono l'uno incastrato nell'altro. Nasce con lui la mentalità borghese del mondo occidentale con la sua teoria dei diritti inalienabili. Qualsiasi potere razionale e valido deve riconoscere questi tre diritti fondamentali.

2) Coesione ed organizzazione sociale. L'umanità ha bisogno della organizzazione sociale, sistema di controllo per impedire che lo scatenamento dei diritti dell'uno annulli i diritti degli altri.

Lo Stato diventa appunto la struttura tipica dello Stato europeo. Locke tuttavia non è uno statalista. La struttura statale di organizzazione e di controllo, in lui, non crea la vita sociale; questa lo precede ed è indipendente dalla struttura della macchina sociale.

C'è in Locke un rapporto del tutto moderno tra società civile e Stato. Egli ha il merito della chiarezza. Fonda il pensiero politico della borghesia illuministica, ma introduce anche una riflessione che avrà in seguito enorme importanza e cioè la questione di cosa fonda il diritto di proprietà. Egli dice che la proprietà è un prodotto sociale e la interpreta come lavoro cristallizzato. La proprietà è lavoro e si regge sul lavoro: comincia così la discussione sul valore-lavoro.

Lezione 37 (riassunto)

3. GEORGE BERKELEY

Note

Berkeley è il tentativo di costruire una difesa della religione sulla base della filosofia empirica. Egli utilizza strumenti logici della analisi empirista per distruggere il materialismo.

Egli distrugge la materia come sostanza perché niente può essere posto sostanzialmente se non all'interno di una esperienza di tipo percettivo. C'è qui il passaggio dall'empirismo all'idealismo.

L'esistenza e la rappresentazione in qualche modo si equivalgono. La distruzione della sostanzialità pone un dualismo: i *percepta* (i dati) e il loro correlato soggettivo. Ci sono *percepta* se ci sono entità percettive: spiriti percipienti e flusso dei percepiti.

C'è una difficoltà logica: come si spiega la permanenza, consistenza ed organicità dei *percepta*? Qui Berkeley deve fare intervenire massicciamente Dio e deve dire che i *percepta* sono costanti perché sono costantemente percepiti dall'atto spirituale assoluto che è Dio, il quale si stabilizza.

Allora che cosa sono le leggi della natura e come si interpretano? Sono la grammatica della percezione divina. I *percepta* sono i termini del linguaggio divino; la sequenzialità dei termini è garantita da uno schema fisso, che è appunto la grammatica che noi vediamo come legge della natura.

C'è in Berkeley la fusione di due ossessioni: teologismo disperato e nominalismo empirista esasperato. Tutti gli altri filosofi sostenevano che le leggi della natura erano sostanziali, Berkeley dice invece che esse non sono altro che connessioni di tipo semantico e formale. Il concetto di legge scientifica viene considerato non sostanziale ma simbolico. La scienza è un modo di rivelazione di Dio all'uomo; non è conoscenza della sostanzialità, ma il modo più razionale di connettere simbolicamente dei *percepta*.

Le leggi della parola sono il linguaggio divino.

Le leggi scientifiche sono *functiones* e non esistono in sé.

Lezione 38

4. DAVID HUME

4.1. Trattato sulla natura umana.

4.1.1. Analisi dell'idea di causa.

Passiamo adesso al culmine dell'empirismo, cioè alla definitiva dissoluzione dell'empirismo nello scetticismo assoluto, grazie all'opera del più grande pensatore empirista inglese, che è nello stesso tempo uno dei più grandi della storia del pensiero occidentale: lo scozzese David Hume.

**Empirismo di
Hume**

Hume è paradossalmente un iperberkeleyano che ha tuttavia rifiutato completamente le ossessioni teologiche di questo studioso. Avevamo detto, a proposito di Berkeley, che egli fonde una analisi estremamente acuta e precisa con una ossessione di fondazione teologica che lo porta a strane contraddizioni interne. È appunto la dissoluzione della sostanza dei *percepta*, e nello stesso tempo il mantenimento dogmatico degli spiriti percipienti, che è l'aspetto dogmatico non risolto di Berkeley. Non si vede come, dopo aver eliminato tutta la sostanza affermando che non c'è sostanzialità ma solo *percepta*, assume poi che esiste la sostanzialità dello *spiritus percipiens*; questa è appunto la strana contraddizione della sua tematica interna, determinata dal fatto che deve assumere questo per affermare il rapporto uomo/Dio.

Hume invece non ha affatto simili preoccupazioni perché è la perfetta incarnazione di una mentalità iperscettica. Se c'è nella storia del pensiero europeo moderno uno scetticismo vero, esso è proprio solo di due pensatori: Montaigne nella Francia del '500 e Hume nell'Inghilterra del '700.

La formazione di Hume è strana, nel senso che egli è scettico anche nella sua modalità di approccio alla filosofia. In generale i filosofi si avvicinano alla filosofia perché vogliono scoprire la verità o dare all'umanità la felicità (Cartesio, Spinoza). Hume, invece, alla verità non ha mai creduto e della felicità dell'umanità non gliene è mai importato niente. L'approccio di Hume è molto singolare: vuol fare una filosofia che renda ricco e famoso David Hume. Dopo tanti pazzi che volevano salvare l'umanità, abbiamo ora un giovane scozzese ambizioso che vuole solo diventare ricco e famoso, intellettualmente riconosciuto e ben pagato.

Il giovane Hume per questa ragione si precipita a Londra, si immerge nella lettura degli empiristi, conosce Berkeley e si accorge subito, dopo una serie di colloqui, che Berkeley è il genio analitico; e quindi si impadronisce della sua tecnica d'analisi. Dopodiché, convinto che ormai in Inghilterra non ha più niente da imparare, una volta studiata la meccanica di Newton ed il pensiero di Berkeley, capito che ormai in Inghilterra di geni ce ne sono solo tre (i due anzidetti appunto e naturalmente David Hume), si reca in Francia a Parigi, dove conosce gli illuministi e si convince molto rapidamente di essere loro assai superiore per capacità mentali. Si rifugia allora in una cittadina della provincia francese dove rimane per due anni scrivendo il suo capolavoro, il *Trattato sulla natura umana*, che uscì nel 1740, quando Hume aveva 28 anni. Per un pensatore si tratta di un fatto eccezionale: ha pensato sostanzialmente tutto quello che è il suo pensiero prima dei 30 anni!

Solo che accade un fatto molto increscioso: il mondo non si accorge di David Hume. Lui si aspettava di diventare subito famoso, ricco ed osannato e di aver scatenato una grande tempesta culturale. Tutto questo nel 1740 non avvenne; avverrà dopo. Ma per il momento la gente non compra il trattato, malgrado le recensioni siano lusinghiere. Hume non si dà per vinto e, convinto che la gente non legga il suo trattato perché troppo voluminoso, lo fa a pezzetti e lo pubblica sotto forma di indagini, meno voluminose ma più brillanti e perciò più affascinanti, sulla conoscenza e sui fondamenti del sapere. Solo che anche adesso le cose, pur andando benino, non vanno nel modo che egli auspicava e si aspettava. Per sopravvivere dunque Hume è costretto a fare quel che facevano gli intellettuali empiristi, i quali si mettevano dietro ad un nobile, vecchio ed imbecille, ben dotato di soldi, e gli facevano da segretari e campavano così, riccamente mantenuti da vecchi lord e girando tutta l'Europa. Così fece anche Hume.

[...Una stranissima vita, la sua, una vita tipicamente scettica, di rinuncia, caso unico nella storia della filosofia; una vita a presentare il filosofo come il salvatore, il ristrutturatore della umanità, ma anche a presentarlo semplicemente come un uomo che deve campare con la filosofia...]

Cenni
biografici

Esaminiamo già il titolo della sua opera. Si vede subito quale è la caratteristica centrale del suo pensiero: l'empirismo scettico dogmatico.

L'empirismo, per definizione, tende allo scetticismo perché tende a dissolvere ogni pretesa sostanzialità del nesso delle impressioni. E tuttavia non si può rimanere nell'ambito di un flusso caotico perché altrimenti si annegherebbe nel flusso stesso e non si potrebbe neppure fare della filosofia. Allora viene fuori in Hume la coppia incredibile: lo scetticismo fondazionale che caratterizza l'empirismo si accompagna al dogmatismo pratico operativo. Non c'è l'essere, non c'è la verità, non c'è la salvezza, ma c'è in compenso la natura umana, cioè il fatto che gli uomini non possono fare a meno di pensare ed agire come se ci fosse qualcosa di certo. Di qui la coppia scetticismo (empirismo) / dogmatismo, il dogmatismo scettico della natura umana, il dogmatismo di quello che poi Kant chiamerà del "come se".

In realtà non c'è niente, non è vero niente e non si capisce niente; però, siccome dobbiamo tirare a campare, non possiamo fare a meno di operare - e perciò di pensare - *come se* in qualche modo ci fosse qualcosa di corrispondente a strane cose come Dio, io e il mondo.

Il dogmatismo consiste nell'affermare che questo è caratteristico della natura umana, che cioè l'umanità per vivere deve accettare questa impostazione. La genialità di Hume consiste nell'aver effettuato la più totale dissoluzione di ogni certezza e di ogni sostanzialità che abbia presentato la storia del pensiero occidentale. Dopodiché sembrerebbe che non c'è davvero più niente da fare, cioè la formula di Hume "qualsiasi cosa può succedere a qualsiasi cosa" è la distruzione di ogni possibilità per l'umanità. Ma in queste condizioni cosa fa l'umanità? Si suicida!? David Hume non ha mai pensato di buttarsi al fiume perché gli piaceva enormemente vivere e si divertiva moltissimo. Egli ha allora pensato quello che è l'elemento dogmatico del suo pensiero: siccome io sono un uomo e voglio campare - questo è un dato dogmatico di fatto, non giustificato - devo fingere, fare come se alcune cose, che si sa benissimo non hanno nessuna sostanzialità e validità, ci fossero. Questo è il dogmatismo della natura umana.

La natura umana consiste in questo; essa non è la ragione umana. Questa è un'altra grande scoperta di Hume: la natura umana consiste nell'assumere dogmaticamente, senza prova né validità, ciò che in fondo la ragione umana dimostra essere senza validità. Solo che, se noi utilizzassimo la sola ragione, noi non potremmo più né pensare né fare alcunché.

La ragione ci insegna la distruzione scettica, invece la natura umana ci costringe ad accettare senza discutere le entità che la ragione distruggerebbe. La cosa affascinante è la commistione di scetticismo e di dogmatismo integrale, cosa che Hume tra l'altro ha fatto anche in campo politico in cui univa lo scetticismo totale con il conservatorismo. Ad esempio, nella campagna elettorale che fece per il suo lord si dice che egli presentasse il suo candidato affermando che non valeva niente e che, se avesse avuto un qualche valore, sarebbe stato anche peggio perché sarebbe stato più pericoloso; invitava, quindi, a votare per lui perché almeno si sapeva che stava là, che tutto il negativo che poteva fare l'aveva già fatto per cui tanto valeva tenerselo.

Mentalità curiosissima: non abbiamo garanzia di niente, e proprio per questo non possiamo fare a meno di accettare tutto sapendo tuttavia che è niente, accettandolo però per poter vivere. Natura umana contro ragione scettica.

Vediamo come funziona questa struttura filosofica e mentale.

Il presupposto di Hume è chiaramente sempre quello dell'empirismo. La sola giustificazione di qualsiasi entità compresa in qualsiasi enunciato è la messa in corrispondenza dell'entità e dell'enunciato globale con qualche tipo di esperienza sia parziale che globale. Se io dico che mi piace l'arazzo, ciò significa che il termine arazzo deve fare riferimento a una qualche esperienza e che l'enunciato globale "mi piace

l'arazzo" deve fare riferimento ad una esperienza globale in cui io e l'arazzo si trovano in qualche modo in relazione.

Hume riconosce a Berkeley, che in fondo è il suo maestro, il grande merito di avere iniziato a spingere fino in fondo le implicazioni di questo e di aver fatto fuori il residuo assurdo del sostanzialismo aristotelico. Solo considera assurdo che Berkeley per le sue manie religiose non abbia applicato la stessa procedura, che funzionava così bene, anche alla mente umana ed a Dio. Non capisce bene perché Berkeley non dissolva lo spirito *percipiens* in una serie indefinita di *percepta*. Una volta fatto questo, d'altra parte, ovviamente non esistono più né *percepta* nel senso berkeleyano né *spiritus percipiens*. Non c'è più ovviamente che il puro flusso di un *perceptum* fluente di cui non si può neanche dire in che misura sia esterno o interno. Non riesco chiaramente a distinguere né il *perceptum* interno, il costituente atomizzato della mia coscienza, da quello che è il referente esterno, ugualmente atomizzato, del mondo in cui vi sono una serie di flash percettivi.

Hume e
Berkeley

In questo modo la realtà esplode in un insieme caotico, caleidoscopio totalmente fluente ed impossibilitato a strutturarsi di per se stesso, a strutturare i *percepta* fluenti, quelli che Hume chiama le impressioni. Non abbiamo altro che un insieme di impressioni slegate.

Queste impressioni, però, presentano in qualche modo una difficoltà specifica, danno cioè luogo a delle idee. Dove è la differenza tra le impressioni e le idee? Sta nel fatto che l'impressione è il dato immediato e l'idea è la presenza mnemonica, la traccia mnemonica dell'impressione.

Impressioni e
idee

Nella specie umana l'impressione lascia un solco; il solco della impressione è l'idea. Attenzione, il termine *idea* negli empiristi non si riferisce al concetto, come negli idealisti e razionalisti del continente, ma a qualsiasi contenuto persistente nella mente umana.

Ci troviamo perciò di fronte un flusso di impressioni e al loro depotenziamento in un sistema stranissimo di tracce ideative. Queste idee si associano tra loro attraverso dei puri meccanismi privi di qualsiasi razionalità di per se stessi. Si tratta di meccanismi non razionali ma di fatto.

Ma la grande scoperta di Hume sta nel suo rifiuto di gabellare per strutture di diritto quelle che sono semplicemente eventi di fatto. [Vedremo poi che la sua grande scoperta nel campo morale "la fallacia....." è dello stesso tipo]. Nel nome della filosofia, fino a Hume, c'è stato sempre il [battesimo] della fattualità come razionalità: *accade questo* e, dunque, è *razionale*; giochetti delle tre carte dei filosofi! Invece Hume è attentissimo - là sta il suo grande merito - a non fare questo giochetto: *accade questo* vuol dire solo che *accade questo* e non che è razionale, giusto, valido, ma semplicemente che succede. Infatti, la formula capitale di Hume con cui ha distrutto tutto non è "si evidenzia che...", che è la formula cartesiana della mistificazione, ma "succede che....", le cose vanno come vanno. Si tratta di due mentalità opposte.

Questo è veramente geniale in Hume: avere questa forza mentale di rifiutare la beatificazione logica del fattuale, che è il vizio mortale di tutti i pensatori da Parmenide in poi. Per questo ho insistito sulla sua vita, perché solo un cinico come lui, che non si proponeva né la beatitudine, né di salvare l'umanità, poteva resistere a questa irresistibile spinta che porta i grandi pensatori a voler razionalizzare tutto, a beatificare in senso logico quello che accade.

Allora abbiamo in Hume che le idee si combinano mediante meccanismi che non garantiscono niente al di fuori del fatto che si sa che la natura umana funziona stranamente così. Si tratta delle associazioni di idee, che possono essere per contiguità spaziale, per contiguità temporale e per contiguità di classe analogica. Questo, ripeto, non presenta garanzia di alcuna validità. Il fatto che l'umanità pensi per strutture

associative vuol dire solo ed esclusivamente che pensa così e non garantisce né validità, né verità a questo tipo di meccanismo.

Una volta affermato questo, egli si scatena e distrugge tutta la filosofia precedente annientando con un attacco fulmineo il fulcro di tutto il pensiero occidentale: il concetto di *causa*. La distruzione del concetto di causa costituisce di fatto lo sconvolgimento di tutto l'edificio del pensiero greco e postgreco e la distruzione di qualsiasi possibilità di ricostruzione razionale integrale. Questo è in effetti il capolavoro di Hume.

Analisi del concetto di causa

L'esempio che fa Hume in proposito alla questione del concetto di causa è tipicamente settecentesco; nel '700 i gentiluomini, non avendo niente di serio da fare, facevano solo tre cose: o giocavano al *twist*, l'antenato del *bridge*, o alla pallacorda o al biliardo.

Hume prende come esempio il gioco del biliardo e dice che, quando appunto si gioca al biliardo e si lancia con la stecca la biglia A, questa assume un certo movimento e colpisce la biglia B, mettendola in moto. Dopodiché si dice con assoluta sicurezza che il movimento della biglia A ha causato il movimento della biglia B. In realtà nessuno ha mai contestato, prima di Hume, questa affermazione. Hume dice che, pur non significando il suo discorso che bisogna smettere di giocare al biliardo o che non sia il caso di giocare in base all'ipotesi sopra detta, invita comunque a riflettere su che cosa veramente può significare l'enunciato che "il movimento di A è la causa del movimento di B". Bisogna riflettere sopra questo enunciato e cioè bisogna provare empiricamente qual è il referente delle impressioni reali che corrispondono a questa espressione simbolica. Troviamo allora che il solo referente simbolico che possiamo trovare ed esibire è il fatto che io ho l'impressione del movimento di A e poi (questo *poi* va inteso come *nello stesso momento*) ho l'impressione del movimento di B ed ho anche l'impressione congiunta che esista una sequenza che c'è prima A e poi B. Circa la teoria ostensiva del rapporto c'è da notare che questa teoria di Hume prelude a Wittgenstein.

Le biglie del biliardo

Comunque dov'è la causalità nel ragionamento fatto sopra? Che cosa viene indicato col termine causalità? Niente, perché non c'è referente nel reale del preteso e sacrosanto nesso causale. Si vede infatti che in seguito al movimento c'è una seconda sequenza e poi una terza e così via ma non si vede mai il passaggio dalla quantità di moto dalla biglia A alla biglia B. Si vede solo che esistono una serie di influenze, di contatti e di ulteriori movimenti. Il rapporto causale, il rapporto sostanziale e cioè il preteso rapporto della causalità inducente di A alla causazione indotta di B non si è in grado di individuarlo in alcun modo.

Inesperibilità del nesso causale

Bisogna precisare che anche adesso, se facciamo in proposito la esperienza cinetica attraverso una cinematografia a passo ridottissimo, il problema logico rimane lo stesso: si vedono solo sequenze e traiettorie, ma non si vede il nesso causale. Non esiste referente reale del preteso nesso causale. Il solo referente reale del nesso causale è semplicemente la successione di pensiero: io dico che l'evento A è causa dell'evento B, quando sostanzialmente sono abituato a vedere B ogni volta che vedo A.

Facciamo la controprova. Io esco e appena esco, comincia a piovere; come mai nessuno dice che la causa della pioggia è la mia uscita di casa? Per il fatto che non si è abituati a veder piovere ogni volta che esco di casa. Se ogni volta che si esce di casa si assistesse a determinati fenomeni atmosferici, noi cominceremmo a dire che c'è qualche causalità tra i due fatti.

Il fondamento del principio di causalità è l'abitudine

Qui si vede subito che c'è l'influenza di Berkeley, solo che Berkeley viene utilizzato in senso opposto. Berkeley si serviva di certi concetti per dire che l'essenza era solo regolarità di *percepta* e che questa regolarità era necessariamente imputabile solo a Dio. Hume dice che la sola possibilità di parlare razionalmente di un nesso causale è la regolarità delle successioni, ma che tale regolarità non garantisce, non

implica e non significa niente. Il termine *causazione* per lui è privo di significato reale e al massimo è equivalente dal punto di vista operativo alla successione ripetuta.

Ogni volta che l'umanità si trova di fronte a successioni ripetute per cui all'evento A segue l'evento B, c'è un'invincibile propensione a dire che A sia la causa di B, credendo con questo di dire qualcosa di molto profondo. Invece si tratta di parole al vento e questo è stato l'errore di tutta l'umanità da Parmenide in poi.

Dicendo che l'evento A era la causa dell'evento B si è creduto di aggiungere qualcosa alla sequenzialità e di scoprire la struttura profonda della realtà, ma in realtà - questa è la grande scoperta di Hume - non hanno detto niente di più e hanno solo proferito un termine nuovo in quanto non sono stati in grado di indicare ostensivamente il referente di differenziazione della causazione dalla successione ripetuta. Nessun pensatore è in grado di esibire fattualmente la differenza che c'è tra rapporto causale e rapporto di successione ripetuta.

Questa analisi, che è una delle cose più belle della storia della filosofia, non è altro che la trasposizione del principio di Hume di rifiutare l'immediato e mistificante scivolamento dallo stato di fatto alle strutture di diritto, dal fatto alla legge. È tipica della struttura mentale di Hume, che a sua volta è tipicamente inglese. L'inglese in effetti è il solo popolo che accetta i fatti come puri fatti e non comincia a mitizzarli. Hume è la negazione della mitizzazione dei fatti e, mentre gli altri pensatori continentali non possono fare a meno di battezzare col pomposo nome di *causazione* questo tipo di rapporto, credendo in buona fede che questo termine sia veramente un soprappiù, egli scopre che non c'è proprio niente di più, e che la famosa causalità non è niente altro che la successione ripetuta.

Lezione 39 (riassunto)

Note

L'umanità ha sempre giocato e delle constatazioni si sono trasformate in un gigantesco apparato di giustificazioni legaliste.

Trionfo supremo dell'empirismo.

Hume ha l'ossessione totalitaria che è la distruzione totale. Egli ha distrutto non i contenuti, ma la struttura.

La filosofia è il disperato bisogno di uno schema di sicurizzazione.

Declassamento in Hume della conoscenza apodittica perché non c'è più niente di necessario: "qualsiasi cosa può succedere a qualsiasi cosa".

Probabilismo puro.

Distruzione dell'induzione. Non c'è nessuna garanzia che l'universo continuerà ad esistere. L'induzione si fonda sul concetto di stabilità della natura.

Non si possono utilizzare né l'operazione causale né quella induttiva.

Lezione 40

4.2. Etica

L'altra volta abbiamo parlato della critica di Hume alla causalità ed alla induzione. C'è il riporto di strutture considerate come certe per secoli (causalità e stabilità della natura) semplicemente a delle abitudini di successioni ripetute. Si crea così un nuovo tipo di problemi perché fino a Hume elementi come l'induzione e la stabilità della realtà erano considerati talmente ovvi e talmente indiscutibili da non

costituire un problema. Hume crea la filosofia contemporanea costruendo tutte queste pretese strutture reali come ambiti ipotetici e problematici.

Circa l'induzione egli dice che bisogna ricordare che si tratta di un problema e non di un dato strutturale da accettare come tale. Che la natura sia statica e che, per esempio, domani la legge della gravitazione non turbi la costante gravitazionale del mondo è altamente probabile e si possono continuare a fare i calcoli su queste cose come nel passato, bisogna però ricordare che anche questa è una abitudine e solo una abitudine.

Così sulla rovina della pretesa strutturalità della realtà - questa è una grande conquista di Hume - erige una specie di propensione invincibile ad una ripetizione abitudinaria. Laddove prima di Hume c'erano validità e logicità, Hume vede solo un adattamento animale. Egli sostituisce alla logica apodittica della tradizione occidentale una specie di evolucionismo adattativo biopsichico.

In questo senso diventa precursore di una mentalità di tipo darwiniano; c'è un grande legame tra l'empirismo inglese di Locke, Berkeley e Hume con la mentalità del darwinismo inglese dell'800. Il perché è questo: laddove prima di Hume si vedevano strutture necessarie, apodittiche nel senso pieno del termine (le cose non possono essere altro che così; l'essere o è così o non è), Hume finalmente distrugge l'ossessione parmenidea. Egli è il solo vero antiparmenideo del pensiero occidentale. Lui afferma che noi solo animalmente, per i bisogni della vita, non possiamo pensare altrimenti che con questa struttura mentale, in funzione delle abitudini che abbiamo per sopravvivere. È una mentalità di tipo biologico, evolucionista, darwiniano. La natura umana (la sigla di Hume è scetticismo e natura umana) è intesa in senso bioevolutivo, di attitudine nella lotta per l'esistenza, per sopravvivere a vedere determinate analogie, ad assistere a determinate sequenze che ci hanno portato a strutturare la nostra mente in funzione di determinate sequenze e di determinate analogie.

Hume e il darwinismo

Queste sequenze e queste analogie indefinitamente ripetute hanno creato nell'*homo sapiens* una struttura attitudinale e mentale di attesa invincibile. Si ricordi l'esempio del biliardo. L'uomo ha questo tipo di reattività e così Hume erige sostanzialmente, al posto della logica e della ontologia, la biopsicologia evolutiva.

Visto questo, dove è la sottile contraddizione interna? C'è, infatti, una contraddizione su cui subito si soffermarono gli idealisti, per i quali Hume era diventato un incubo. Vedremo a questo proposito come il grande pensiero tedesco del '700 è stato creato da Kant come risposta a Hume; d'altra parte è noto che Kant, quando lesse Hume, ne ebbe una terribile scossa. La contraddizione consiste nel fatto che, ovviamente, ogni pensiero distruttore di ogni stabilità strutturale, distrugge automaticamente se stesso in quanto si ponga come struttura stabile. È chiaro che se si distrugge ogni stabilità del mondo di Dio e dell'io, non si vede poi come si potrebbe stabilmente porre la validità della esplicatività humana. Hume stesso annegherebbe nel flusso delle impressioni.

Contraddizione del pensiero di Hume

In realtà Hume si rendeva benissimo conto di ciò e rispose a questa obiezione utilizzando la distinzione tra il concetto e la prassi. Hume ha scoperto che le esigenze del concetto non sono in nessun modo le esigenze della prassi. Le esigenze della prassi consistono nella stabilizzazione, quelle del concetto nella dissoluzione critica. In altre parole, la macchina concettuale è una macchina critica mentre quella fattuale è una macchina a stabilizzazione in sequenza. Hume dice che, quando si pensa, si deve concludere che tutto quello che apparentemente c'è è molto probabile che sia un cumulo di frescacce. Quando invece si agisce, si può agire solo sulla base di una qualche stabilizzazione.

Differenza tra concetto e prassi

Perciò Hume stacca nettamente il mondo del pensiero concettuale, che diventa flusso distruttivo, dal mondo dell'azione, caratterizzato da una granitica costruzione di

stabilizzazione (non si dimentichi che era il periodo della costruzione del capitalismo e dell'imperialismo inglese!).

Solo che questi piani strutturali così stabiliti non sono altro che abitudini segmentali e questo deve essere riconosciuto. Si sa dunque che si tratta solo di piani di abitudini segmentali, ma, se si vuole agire, si devono porre queste abitudini segmentali come se fossero strutture reali. Si deve dunque dire, per agire, che Dio c'è, che ci sono le strutture del mondo, che esiste la causalità, l'induzione ecc.

In questo modo si crea una filosofia che per tutta la mentalità a tradizione greca è letteralmente allucinatoria perché i dogmi della filosofia erano stati: 1) l'essere e 2) l'azione deriva dalla conoscenza dell'essere, cioè l'azione non è altro che l'applicazione del sapere. Ma Hume distrugge l'essere e perciò anche il secondo principio della filosofia socratico occidentale. Dice Hume: ti dico che non c'è l'essere e poi ti dico che, se vuoi agire, puoi farlo solo assumendo, senza nessuna garanzia, che l'essere ci sia. In questo modo la fattualità - qualunque cosa si intenda con essa - si fonda sulla distruzione di venti secoli di legalismo. Non c'è più legalità della realtà, c'è solo la fattualità della operatività umana. Siamo fatti così e non c'è nessuna razionalità profonda. L'uomo in quanto animale agente è costretto a seguire la sua natura, la quale è fattualità e non può uscire fuori da questa situazione, perché altrimenti la sua capacità d'azione *ipso facto* crollerebbe. La formula humiana è: le cose stanno così; si tratta di una distruzione totale, della distruzione della legge. Si tratta anche di anarchia vera. Se c'è stato nella storia del pensiero occidentale un vero anarchico, questi è Hume, che certo non era un bombarolo ma piuttosto un conservatore intelligente, come abbiamo visto l'altra volta.

Se passiamo alla teoria morale di Hume, anche qui ci troviamo di fronte ad un'altra bomba atomica. Hume era un uomo profondamente teso a difendere i costumi e la morale scozzese, che erano piuttosto rigidi; solo che, dati i presupposti che abbiamo visto, rimane difficile capire in che modo Hume potesse difendere tali costumi.

Filosofia
morale di
Hume

Prima cosa: Hume fa fuori tutte le morali precedenti perché scopre una fallacia argomentativa sotto il nome di fallacia naturalistica. Dice: fino ad oggi l'argomentazione morale è stata del tipo seguente: "dal momento che la realtà è così, se ne deduce che l'azione deve essere così". Hume dice che con questa affermazione si è preteso di dedurre il *dover essere* dall'*essere*. Ma questo non è possibile senza introdurre un termine di collegamento che afferma che l'essere che è ha valore, cioè che l'essere che è, è perché merita di essere. Questa semplicissima osservazione di Hume ha fatto saltare per aria tutta la morale razionalistica del '700, perché, in altre parole, questo significa che non si può dedurre da nessun presupposto di esistenza (di qualsiasi tipo sia: teologico; psicologico, ontologico, storico ecc.) una formulazione del tipo "bisogna allora fare ciò che dice ... Dio, la natura ecc.", senza introdurre un termine valutativo che distrugge tutta l'argomentazione perché è quello che appunto bisognerebbe provare e non si prova.

Si tratta di un circolo vizioso: io dico che la natura è così, ma, per dire che noi dobbiamo agire conformemente alla natura, io debbo assumere il presupposto implicito e nascosto che bisogna seguire la natura perché la natura è un valore. Ma non si può dedurre un enunciato indicativo valutativo, che a sua volta diventa obbligativo-imperativo, se non a partire da un enunciato valutativo. Non si può uscire fuori dal cerchio incantato del discorso per cui tutti i tentativi di basare il giudizio obbligativo-imperativo sul giudizio di fatto, non valutativo, di fondare cioè la morale sulla non morale, non può arrivare a niente. Non si può fondare la morale né sulla teologia, né sull'antropologia, né sulla natura, né su altro, perché la morale è semplicemente la morale.

Noi abbiamo un'invincibile propensione a pensare e vedere che sia meglio fare del bene che del male all'essere umano. Siamo fatti così e perciò ci costruiamo una serie di enunciati da cui traiamo una serie di conseguenze.

Queste riflessioni di Hume hanno un effetto dirompente su tutta la storia del pensiero morale. Torniamo sempre alla fattualità per cui nella natura umana c'è un istinto morale, una spinta che noi chiamiamo *morale* che si presenta come simpateticità umana.

Così Hume crea la morale della simpatia o la morale sentimentale che di fatto non è una morale, essendo piuttosto una psicologia. Una morale, infatti, è un apparato normativo che deduce delle obbligazioni da dei presupposti probanti. Ma Hume sostiene che non si può dedurre l'obbligazione da nessun presupposto indicativo, enunciativo. In questo modo la morale non è più fondata; ma se non è tale allora non è più morale nel senso della tradizione filosofica occidentale. Non c'è più scienza filosofica della prassi, c'è solo la constatazione di una specie di istintualità positiva della natura umana, che è caratterizzata dalla simpatia. La natura umana invincibilmente troverà sempre positivo colui che simpatizza con gli altri e negativo colui che uccide, per esempio. Non può fare a meno di essere così; e se così non fosse si sfascerebbe la condizione e la storia umana. Infatti, l'umanità si regge sulla prevalenza della simpatia sulla aggressività.

La morale, invece di essere scienza filosofica, si trasforma in una pratica di psicologia sociale.

Ma la grande scoperta, quella che rimane fondamentale del pensiero umano è la famosa fallacia naturalistica, cioè la dimostrazione che non si deducono proposizioni valutative da proposizioni enunciative.

Dopodiché, di Hume abbiamo ancora i genialissimi saggi in cui invita inglesi ed europei ad attuare una organizzazione di vita che coltivi i punti di incontro ed eviti i momenti di scontro. È una mentalità del compromesso permanente. Secondo Hume, dal momento che non c'è più verità, sostanzialità e moralità assoluta, rimane solo la simpateticità. Allora dobbiamo moltiplicare le occasioni di simpateticità ed evitare lo scontro, che è poi posizione tipicamente inglese.

**Morale
sentimentale
di Hume**

Baruch Spinoza

1. CARATTERI GENERALI DELLA FILOSOFIA DI SPINOZA

2. ONTOLOGIA

Spinoza è un caso unico nella storia del pensiero occidentale per tre ragioni:

1) Apparteneva ad un ambito di pensiero diverso.

Mentre tutti i pensatori europei di questo periodo si muovevano nell'ambito della cultura cristiana tradizionale, Spinoza è un ebreo olandese di una famiglia di ebrei portoghesi, fuggiti dall'Inquisizione e stabilitisi nell'atmosfera relativamente libera dell'Olanda della prima metà del '600.

La formazione culturale di Spinoza si è basata sulla teologia ebraica e sulla filosofia arabo-ebraica medioevale, la quale era totalmente ignota al resto del pensiero europeo.

2) Spinoza inaugura nella filosofia occidentale un motivo di eccezionale importanza, che diventerà addirittura l'asse portante del grande pensiero idealista tedesco, tanto è vero che Hegel dirà che per pensare bisogna iniziare con l'essere spinoziani: il motivo della totalità.

Spinoza concepisce la filosofia come teoria della totalità. La filosofia o è una filosofia etica, teoria scientifica della totalità, o non è, o non ha senso il suo stesso esistere.

3) un terzo aspetto, che si ricollega al primo e differenzia radicalmente lo spinozismo dalle altre filosofie del '600, è che il cardine del pensiero spinoziano non è l'intenzione di carattere epistemologico o gnoseologico, ma l'intenzione di carattere etico. Non a caso la sua opera fondamentale porta il nome di "Etica".

Mentre per le altre filosofie il problema della felicità è un problema laterale e subordinato, per Spinoza esso è il problema centrale. In questo senso la sua filosofia ricorda molto più quella del periodo ellenistico che quella del '600. Si pensi all'epicureismo, allo stoicismo, filosofie il cui cardine principale è proprio il problema della felicità, della beatitudine, come in Spinoza appunto.

Si vede subito come ci siano in Spinoza due aspetti che paradossalmente sono più antichi del pensiero a lui contemporaneo. Se si legge Spinoza insieme con Cartesio e Locke, per esempio, ad una prima impressione, sembra che Spinoza sia relativamente arcaico perché ha una tematica quasi teologico-religiosa; d'altra parte ha un asse tematico (la felicità, la beatitudine, la realizzazione) che sembrano ricordare lo stoicismo. Poi, invece, si scopre che Spinoza è il pensatore più moderno del '600 perché l'aspetto che lo porta molto al di là del suo tempo, e più precisamente nell'800, è proprio il motivo per cui la filosofia è la integrazione totale di tutta l'esperienza umana ripensata alla luce della totalità ed in funzione della realizzazione. Lo spinozismo è il tentativo più alto e più gigantesco fatto fino a ieri - ed in un certo senso più potente ancora di quello hegeliano - di ricomprendere tutta la realtà dell'esperienza umana alla luce di un principio fondamentale: integrare, costruire le esperienze come totalità connessa e vedere questa integrazione come conducente alla beatitudine e alla realizzazione.

Questo spiega paradossalmente il forte accento di trascinamento di tipo quasi religioso che ha la filosofia spinoziana, quando invece si tratta di una filosofia sostanzialmente e violentemente antireligiosa. Questo pensiero ha una forza di trascinamento e quasi di esaltazione che non ha nessun altro; questo spiega perché Spinoza sia stato il pensatore che ha influito su tutta la mentalità e non solo sul pensiero dell'800 (quasi ignorato nel '700, è stato riscoperto nell'800).

È stato così perché Spinoza ha una forza di trascinamento totalitario che nessun altro ha. Si può essere cartesiani o lockiani solo in parte; ma con Spinoza si realizza

Peculiarità di Spinoza nella tradizione filosofica occidentale

quello che si realizzerà poi anche con Hegel: o lo si accetta *in toto* o lo si rifiuta completamente.

Quasi simbolicamente, Spinoza è autore di un unico libro, dal momento che le altre sue opere non sono che preparazione e commentari parziali di esso: la teoria della totalità non può che essere totalitaria. In Cartesio, Locke e gli altri abbiamo, invece, una serie di opere fondamentali che trattano di vari aspetti. Spinoza ci ha dato quello che sotto certi aspetti è il capolavoro della filosofia occidentale: l' *Etica*, libro unico in cinque parti che rappresenta lo sforzo gigantesco di ricomprendere tutto un pensiero in un'unica opera. Spinoza fa una filosofia completamente a sé.

Della vita di Spinoza c'è poco da dire. Nasce nel 1632 e diventa la più brillante speranza della scuola religiosa ebraica di Amsterdam. Verso i 21 anni, però, il giovane Spinoza non si accontenta più di leggere le opere della dottrina ebraica e della filosofia medioevale, ma legge avidamente le opere della filosofia italiana del rinascimento e quelle di Cartesio, odiate dalla comunità e dalla mentalità ebraiche. Queste letture gli fecero nascere fortissimi dubbi sulla validità della impostazione teologico-filosofica giudaica. Ad un certo momento disse che non accettava più la dogmatica sia religiosa che filosofica della sua comunità.

Cenni
biografici

Ora, come è noto, non c'è odio più grande di quello che nasce da un amore e da una speranza delusi: la comunità ebraica di Amsterdam, vedendosi privata di quello che considerava la sua guida futura, lo maledì, lo scomunicò e lo scacciò. Da allora in poi, per il resto della sua vita, Spinoza visse isolato dal mondo perché, ebreo rinnegato ed espulso dalla sua comunità, non per questo era diventato cristiano, dal momento che non accettava neppure quella teologia e quella filosofia. Rimase totalmente solo e nel senso più profondo del termine; si trattò di una solitudine concettuale in cui dovette elaborare completamente una tematica che non c'era da nessuna parte. Si ritirò in un villaggio vicino all'Aia e poi nella stessa Aia, dove per vivere divenne un abile tagliatore di lenti.

Aveva preso dalla mentalità del Talmud una giusta impostazione di vita: che cioè il saggio deve procacciarsi la sussistenza col lavoro manuale. Egli visse per più di vent'anni, modestamente ma sicuramente, di questo lavoro. Nello stesso tempo elaborava la sua filosofia che faceva cautamente conoscere a coloro che reputava fossero in grado di capirci qualcosa e di non fraintenderla.

Ci sono di questo periodo della sua vita due episodi famosi.

Malgrado la sua esistenza solitaria, si era però diffusa la voce che questo strano individuo aveva eccezionali capacità concettuali e che costruisse una gigantesca opera concettuale. E allora Leibniz, sempre avido di conoscere gente notevole, si recò da Spinoza che, considerandolo suo pari, gli fece leggere l'*etica* nel manoscritto. Leibniz sentì profondamente l'influsso di Spinoza solo che, avendo coscienza del fatto che Spinoza era odiato per ragioni ideologiche dal pensiero religioso del '600, negò sempre di averne letto le opere di cui in verità era stato il primo lettore.

L'altro famoso episodio è quello relativo all'elettore palatino. Costui, figlio della principessa palatina cui Cartesio aveva dedicato molte delle sue opere, offrì a Spinoza la cattedra di filosofia. Ma nella lettera in cui gli faceva l'offerta precisò che la libertà di insegnamento doveva essere usata cautamente; Spinoza cioè avrebbe dovuto comportarsi in modo da non suscitare la levata di scudi di tutti i teologi calvinisti del Palatinato. Era quasi una crudeltà, perché l'elettore sapeva benissimo che Spinoza era in contrasto con tutto il pensiero religioso europeo dell'epoca e ci teneva in modo massimo alla libertà. Spinoza scrisse una lettera famosissima (riportata nell'*Epistolario*) in cui rifiutò questa offerta perché, pur valutandone appieno il valore ed il significato, per lui aveva senso o una libertà totale o nessuna. Non ci poteva essere per lui una libertà parziale; o c'è totalità di pensiero critico o non c'è affatto.

Ho insistito sulla vita di Spinoza perché anche questa ha una sua specificità. Negli altri pensatori la vita non sempre è connessa con il pensiero. Di solito si tratta di individui X che, per caso, hanno un grande pensiero. Cartesio poteva essere un commerciante, un vagabondo o qualsivoglia cosa, ma la sua personalità, la sua mentalità non avrebbe avuto sostanziali modifiche.

Spinoza, nella sua ossessione della totalità e nel suo carattere d'acciaio - caso unico nella storia del pensiero - presenta questa caratteristica: unità inscindibile di pensiero e di vita. Tutta la vita e l'azione di Spinoza è la realizzazione concreta di quel che vedremo nei libri della *Etica*. Come dice Nietzsche - che pur detestava Spinoza dal punto di vista concettuale, ma ne era attirato dal punto di vista della realizzazione - solo in Socrate ed in Spinoza non c'era la filosofia come concetto, ma c'era la filosofia come totalità vivente. Socrate e Spinoza, cioè, hanno realizzato una vita come filosofia; non hanno semplicemente vissuto e pensato ma hanno in qualche modo incarnato il discorso filosofico.

Tra l'altro, esempio tipico della sua tempra strana per un filosofo, voglio ricordare che, quando la folla olandese uccise i fratelli [...] Spinoza preparò un cartello con scritto sopra "barbari, mostri ecc." e voleva scendere in strada con quello; a stento fu trattenuto dalla sua padrona di casa che temeva le conseguenze di un gesto così temerario.

Nel 1677, all'età di 44 anni, Spinoza morì, ucciso dalla tisi.

La personalità di Spinoza è particolare ed estremamente suggestiva, anche se la conosciamo relativamente poco perché le numerose biografie, che pure abbiamo di lui, sono in realtà tutte testimonianze esterne.

L'altro aspetto sintomatico della sua personalità era quello che adesso chiameremmo il suo atteggiamento democratico in senso lato, cioè il fatto che in questo pensatore - cosa curiosa - una specie di chiusura implacabile si accompagnava col tentativo di instaurare un discorso creativo con tutte le persone che gli erano attorno. Anche in questo si avvicinava a Socrate. A proposito, c'è la testimonianza della sua cuoca - che certo non era l'apice del pensiero occidentale - che raccontava appunto che Spinoza si interessava molto a quello che lei pensava, a come vedeva le cose, a come le diceva. Pensava ovviamente che i pensieri di una cuoca, anche se non elaborati, contenessero delle lezioni importanti, di tipo socratico.

Il pensiero di Spinoza ha avuto uno sviluppo rapidissimo, data la sua complessità, se ci pensa che nel 1653 egli incominciò a criticare la religiosità tradizionale e che nel 1660 praticamente abbiamo un suo primo lavoro, una specie di saggio in olandese *Breve trattato di Dio e della beatitudine* che è in fondo un abbozzo della *Etica*; in 7 anni egli è riuscito ad elaborare il suo complicatissimo sistema.

I presupposti spinoziani sono sostanzialmente tre: uno di carattere ontologico, uno di carattere gnoseologico ed uno di carattere etico che è la fusione dei primi due.

Ontologia,
gnoseologia ed
etica

Primo postulato. Il presupposto ontologico è in fondo quello che abbiamo già detto: la realtà è una totalità di connessi, una totalità connessa. Ciò significa che il solo modo di arrivare ad una visione reale di ciò che esiste è di vedere ogni elemento in connessione con tutti gli altri, cioè di concepire la realtà come totalità relazionale. La verità di una qualsiasi entità è il nesso di relazione che essa intrattiene con tutto il resto. Si tratta di una totalità interrelazionale; il reale è un sistema di connessioni. Da questo fatto viene fuori il secondo postulato.

Secondo postulato. Il solo strumento concettuale il quale è veramente in grado di giungere a questa visione della totalità connessa è la matematica, perché la matematica non è altro che il sistema di tutte le possibili interrelazioni formalizzate. La matematica è in effetti un gigantesco repertorio di tutte le possibili relazioni.

Terzo postulato. Questa sembra in effetti una posizione opposta alle altre due perché sia la teoria della totalità connessa, sia quella della matematica come strumento di interrelazionalità totalitaria sembrano preludere ad una filosofia dell'universalità. Invece il terzo postulato di Spinoza è il rifiuto più radicale che ci sia mai stato della teoria filosofica occidentale sul valore degli universali. Spinoza è un nominalista assoluto per cui non esistono altri reali che gli individuali. Reale è solo l'individuale nella sua totale specificità. I concetti universali, le idee generali sono tutte di carattere illusorio. Qua dunque sembrerebbe di trovarsi di fronte ad una struttura contraddittoria perché è una teoria della totalità che nello stesso tempo assume che non sono reali che gli assolutamente individuali e che tutto ciò che è di carattere di idea generale è sostanzialmente una illusione ed una falsificazione.

Come dunque connettere questi due aspetti: teoria della totalità e filosofia dell'assoluta realtà degli individuali, totalitarismo e nominalismo assoluti? Questi due aspetti si fondono in quella che è la caratteristica assolutamente originale di Spinoza: la sua teoria della intuizione finale contenuta nel quinto libro della *Etica*.

Apparente
contraddittori-
età nel
pensiero
spinoziano

Secondo questa teoria una volta che io ho perfettamente riscontrato e determinato il sistema delle relazioni, una volta che ho perfettamente elaborato, riscontrato, unificato e verificato il sistema delle relazioni, fatta cioè la trama dell'universale connessione degli elementi del reale, quella che adesso chiameremmo la scienza (teoria della interrelazione), non ho raggiunto la fine del processo, come invece era in Cartesio e in Leibniz, cioè nei razionalisti. Per Spinoza tutto questo non è che il presupposto ineliminabile per passare al momento superiore dell'intuizione dell'individuale nel suo processo genetico, in quanto cioè sgorgante dalla totalità nella sua specificità e, nello stesso tempo, come sforzo permanente di attualizzazione, cioè quello che egli chiama col termine famoso di *conato*.

In altre parole Spinoza intende il *capire* in due momenti largamente differenziati: prima viene una raffinatissima analisi delle interrelazioni di un essere che si voglia capire, che ancora non ci dà la sua realtà profonda. La realtà profonda si ha quando, dopo aver saputo tutto il sistema di relazioni di questo essere, con una specie di visione interna eccezionale, si riesce a vederlo come puro individuale: autonomia che sgorga, però, dall'impianto totale. Vedo questo essere nella totalità e nello stesso tempo lo vedo come sforzo disperato e permanente di realizzarsi come attualità.

Così la totalità dà modo allo sforzo dell'individuo unico di realizzarsi nel suo rapporto con sé e con il mondo.

È questa una filosofia diversa da tutte le altre perché è nello stesso tempo una teoria assolutamente individuale e una teoria totale. Spinoza in qualche modo è riuscito a realizzare questo fatto. Di fronte a questo pensatore si ha l'impressione di trovarsi in ambiti diversi: prima nell'ambito di una teoria dell'esperienza, poi di una scienza relazionale complicatissima e poi improvvisamente proiettati nell'ambito di uno sforzo individuale e nello stesso tempo totale.

Si comprende così abbastanza bene come questa teoria abbia dato luogo ad interpretazioni totalmente divergenti.

Se c'è una bibliografia sterminata per vastità e diversità, è proprio quella di Spinoza dove vediamo interpreti che letteralmente interpretano agli antipodi. Basti pensare che Spinoza è stato considerato il pensatore precursore di una specie di materialismo dialettico e assoluto, da una parte, e, dall'altra, come il pensatore più religioso della tradizione occidentale. E paradossalmente i fatti possono essere considerati ugualmente veri alla luce di quello che possiamo considerare il *Quarto postulato* di Spinoza: tutta questa totalità, individualità e relazionalità sono viste solo in funzione di quella che egli considera la sola validità del pensiero filosofico: dare

Finalità della
filosofia
secondo
Spinoza

all'uomo la serenità e la felicità senza nello stesso tempo distruggerlo come individuale e senza però staccarlo dal totale.

L'ossessione profonda di Spinoza è nello stesso tempo che la verità di ogni individuale è il suo rapporto con la totalità, perché la vita dell'individuo è la vita del totale che si realizza in quanto individuale. Se sono un momento della totalità, ma nello stesso tempo se io non sono se non in quanto sono momento della totalità, perché questa vita totale sia reale deve diventare assoluto conato individuale.

Mentre fino a Spinoza le filosofie sono state o universalistiche (razionaliste) o del particolarismo (empiriste), Spinoza fonde il logicismo universalista dei razionalisti e l'ossessione individuale degli empiristi. Io sono solo un momento della vita totale, però, in quanto momento reale della vita totale, io debbo condurre una lotta disperata, conato di realizzare questa mia assoluta individualità. La totalità è una totalità di assolute individualità.

Per ottenere questo Spinoza è ricorso al metodo più rompiscatole della storia del pensiero: ha costruito la sua filosofia su basi rigidamente matematiche scrivendo un'opera che è una successione di postulati assiomi, teoremi e commenti, che non rende certo agevole la lettura. Il titolo completo dell'opera è infatti *Etica more geometrico demonstrata*, cioè esposta geometricamente.

Qui ancora una volta viene fuori questa stranissima struttura veramente dialettica. Spinoza è il solo grandissimo pensatore di questa epoca che pensa i contraddittori. La geometricità deve esprimere la relazionalità. L'interrelazione universale si esprime nell'universale geometrico (della scienza) mentre invece ciò che c'è di non geometrico esprime invece l'intuizione finale fondamentale cioè l'individuale nel suo sgorgare e nel suo realizzarsi.

Questa filosofia corrisponde effettivamente alle istanze più profonde, rivelate dalla psicanalisi. Questa è una cosa molto interessante che è stata studiata solo adesso dagli allievi di Abraham, grande allievo di Freud. L'umanità è determinata dal bisogno di sicurezza. Se noi facciamo un'analisi psicanalitica, vediamo che Freud è motivato fondamentalmente da due bisogni:

- 1) il bisogno di sicurezza, che si identifica con il ritorno al ventre materno;
- 2) l'altro bisogno totalmente opposto e fondamentale è l'identificazione del sé, cioè il sentirmi io, il costruirsi dentro, la realizzazione.

Questi sono i due bisogni fondamentali dell'uomo, contraddittori e tali perché la sicurezza presuppone la rinuncia all'ego, mentre l'ego presuppone lo scontro violento con tutto il resto della realtà, la separatezza e, perciò, l'insicurezza.

La filosofia spinoziana che per questo, sotto certi aspetti, è forse l'espressione più profonda del pensiero occidentale, è la prima che realizza pienamente questi due bisogni: la connessione dell'individuale con il totale; la sicurezza che ha l'individuale che non è abbandonato a se stesso, che sgorga dal totale, che ha senso e valore in quanto deriva dal totale, mentre l'insistenza quasi delirante sulla assoluta individualità del conato esprime appunto il bisogno tipico umano di essere un io, un soggetto.

Anche questo spiega il fascino che l'opera di Spinoza ha esercitato sui suoi lettori.

Tecnica
letteraria
dell'Etica

Lezione 42

3. GNOSEOLOGIA

L'*Etica* di Spinoza è divisa in cinque libri:

- 1) *De substantia*
- 2) della conoscenza

Struttura della
'Etica more
geometrico
demonstrata'

- 3) dei bisogni dell'uomo (l'uomo come struttura psicologica)
- 4) della servitù umana (della negatività umana)
- 5) della libertà e della beatitudine umana (positività umana).

Da questa stessa strutturazione viene fuori quello che è l'asse fondamentale del pensiero di Spinoza: voler essere una filosofia - come in fondo quella di Pascal - centrata sul problema della beatitudine e della realizzazione umana; però vuole anche essere - qui contrariamente a Pascal - una filosofia che prende come asse, per il raggiungimento di questo risultato, la reintegrazione dell'uomo, come elemento singolo, nell'ambito della totalità, e la conoscenza del vero rapporto tra la totalità e l'uomo, come garanzia unica di validità di realizzazione.

Ci sono cioè due aspetti fondamentali nello spinozismo: 1) essere una teoria della realizzazione del bisogno umano; ma considerare 2) che la verità del bisogno umano, e perciò il raggiungimento della beatitudine, è collegata strettamente ad una perfetta individuazione del rapporto uomo-totalità. Se non c'è questo rapporto, il discorso del bisogno e della felicità si spappola in un insieme di proposizioni desiderative prive di consistenza.

Il discorso deve essere nello stesso tempo etico e scientifico; non può essere né puramente etico, come il discorso di Pascal, né esclusivamente scientifico, come il discorso di Cartesio, perché la specificità umana è che l'uomo raggiunge la felicità attraverso una metodologia razionale. La felicità dell'uomo consiste nel voler raggiungere la felicità in quanto essere vivente, ma, in quanto essere razionale, di concepire la felicità stessa come sistema di razionalità.

Per questo motivo - e non a caso - l'uomo deve sapere prima qual è il suo posto nella realtà e perciò deve sapere cosa è la realtà.

Spinoza allora immediatamente inizia la sua filosofia con la sua teoria della totalità, assumendo che la realtà è una totalità infinita, caratterizzata dal dinamismo interno. La realtà è una totalità dinamica. Per questa ragione Spinoza vede e chiama questa realtà totale, nel suo infinito processo, come *Dio*. Il termine *Dio* in Spinoza ha una connotazione diversa da quella che ha in tutto il pensiero occidentale precedente, contemporaneo e successivo. Questo termine significa per lui semplicemente *assolutezza*: Dio si identifica con la natura come processo infinito.

Dio: natura naturans e natura naturata

Per questa ragione ci sono due aspetti della realtà: una natura *naturata*, che è ciò che noi vediamo della natura, cioè la realtà come insieme di elementi, e la natura *naturans* che è all'interno della natura *naturata*, il suo dinamismo interno. La differenza qui tra participio presente e participio passato identifica nella natura *naturans* il dinamismo eterno e nella natura *naturata* il risultato fattuale e percettivo di questo dinamismo interno.

Spinoza identifica Dio con il dinamismo della natura *naturans*. Per cui l'assoluto non è altro che la totalità della realtà nella sua infinita scaturigine dinamica; ma, attenzione, non nel suo aspetto naturato, ma nel suo aspetto di creatività infinita.

Questo assoluto, Dio, sostanza intuitiva, infinita ed assoluta, ha due attributi o si manifesta sotto due modalità: l'*extentio* e la *cogitatio*. Si vede qui che le due sostanze cartesiane sono decadute a due modalità di un'unica Sostanza eterna ed assoluta. Il dinamismo della realtà, in altri termini, si manifesta sotto forma di realtà estesa e di idea corrispondente.

Attributi e modi di dio

Spinoza dice che potrebbero esserci infiniti modi o attributi della Sostanza assoluta, ma che l'umanità per varie ragioni non conosce che questi due attributi. Non si può fare che una filosofia della *extentio* e della *cogitatio*.

La Sostanza infinita, modalizzandosi e manifestandosi in questi due attributi, si realizza completamente e concretamente negli infiniti modi dell'estensione e della ideazione. I modi sono gli elementi reali e questi modi sono le cose per l'*extentio* e le

diverse idee corrispondenti per la *cogitatio*. Perciò ci troviamo di fronte ad una teoria nello stesso tempo degli infiniti (la Sostanza è infinita), ad una teoria del dinamismo infinito e ad una teoria nominalistica per cui il dinamismo infinito della Sostanza infinita si realizza solo sotto forma di entità individue: le singole cose, le singole idee. Ne viene fuori che esiste un rigido parallelismo, il cosiddetto parallelismo psico-fisico, tra la serie delle idee, cioè la *cogitatio*, e la serie delle cose, la *extentio*. Ogni realtà, in altre parole, dà luogo ad una sua ideazione corrispondente e ogni idealità deve corrispondere ad un elemento della fisicità. Non c'è fisicità che non dia luogo ad una proiezione ideativa e non c'è ideazione che non si realizzi come meccanismo fisico reale.

Così Spinoza fonda i postulati della neurofisiologia moderna secondo la quale tutto ciò che avviene nella corporeità ha in qualche modo una traccia mentale, cosciente od inconscia che sia, mentre d'altra parte ogni meccanismo ideativo non può fare a meno di una sua realizzazione neurocerebrale. Tutti i pensieri corrispondono a movimenti cerebrali e tutti i movimenti reali cerebrali danno luogo a modifiche del pensiero. Le due serie sono correlate, ma indipendenti, nel senso che le idee vengono dalle idee ed i movimenti dai movimenti, ma c'è sempre una perfetta corrispondenza tra le due serie.

Spinoza e la
neurofisiologia
moderna

Abbiamo dunque la Sostanza, gli attributi della Sostanza e i modi della Sostanza. Dal punto di vista della teoria della conoscenza ne viene fuori il fatto che la conoscenza non può dare luogo che a tre momenti conoscitivi, a tre momenti concettuali per il fatto stesso che, come abbiamo visto, esiste una Sostanza infinita, esistono modi infiniti di questa Sostanza infinita ed esiste il tentativo di correlare i sistemi attraverso due modalità che sono l'*extentio* e la *cogitatio*.

Gnoseologia

I tre momenti conoscitivi sono: il processo immaginativo, quello conoscitivo e quello generativo [/intuitivo/]. Il processo generativo [/intuitivo/] va dalla Sostanza infinita al modo finito della Sostanza; il processo conoscitivo dai modi finiti al dinamismo. Questo perché il corpo e la mente sono modi finiti dell'*extentio* e della *cogitatio* per cui la mente ed il corpo umani agiscono nell'ambito della finitezza; movimenti finiti ed idee finite non possono trovare la scaturigine infinita se non attraverso un processo di mediazione e di riflessione. Come avviene questo processo?

Momenti del
processo
conoscitivo

Questo processo avviene appunto in tre momenti:

1) È quello che Spinoza chiama l'*immaginatio* (uso il termine latino perché la traduzione non corrisponderebbe). L'*immaginatio* è la rappresentazione dell'elemento singolo nella sua singolarità sconnessa, trasportato in immagine. L'immagine è l'elemento singolo nella sua singolarità sconnessa (non nella sua individualità, che è cosa diversa, come vedremo).

Per esempio, io guardo uno di voi, vedo uno che è un modo finito contemporaneamente della *extentio* e della *cogitatio*. Quando lo guardo, lo vedo sconnesso dalla totalità e dalla realtà perché non lo vedo nel mondo e nella Sostanza infinita, lo vedo e basta; vedo la sua singolarità sconnessa. Questo mio vedere questa singolarità sconnessa si trasforma in immagine, in idea. Ma questo non mi dà la verità di questa persona perché la sua verità sta nel collegamento con la realtà totale, cioè nella sua realtà interconnessa con tutti gli altri elementi e soprattutto sta nella sua identità affermativa; cioè non nel fatto che è particolarità, ma nel fatto che è individualità, che cioè ha un *conatus* personale affermativo, che io non riesco in questo momento ad individuare minimamente. A questo punto ho solo l'immagine di questa particolarità.

La limitazione dell'*immaginatio* fa trovare di fronte ad immagini che non riescono a realizzarsi come sistema, come integrazione. Tra l'altro devo dire che l'*immaginatio* avviene attraverso vari aspetti, perché c'è la conoscenza immaginativa *ex visu* e quella *ex ante*, che è relativa all'immagine che ho di qualcosa che non vedo, di

cui non ho una immagine percettiva. Comunque, la deficienza del momento della *immaginatio* porta al secondo momento della conoscenza:

2) momento conoscitivo integrante e connettivo.

Questo momento integrante e connettivo delle varie immagini, cioè delle varie singolarità specifiche in una rete di rapporti contestuali, che nello stesso tempo li reggono e li definiscono, è appunto quello che si chiama la *ratio*. La *ratio* è la conoscenza scientifica, il momento di Cartesio. Nella *ratio*, che integra l'*immaginatio*, le varie immagini degli elementi singoli vengono integrate in una rete di strutture connettive. E allora si ha, per esempio, la fisica, che integra in un connesso tutte le varie *res* fisiche di un sistema di rapporti, la sociologia e la politica che integrano i vari aspetti dell'attività umana in un sistema di correlazioni integrate.

Questo spiega perché lo strumento fondamentale della *ratio* sia la matematica, dal momento che la matematica, mediazione fondamentale tra il momento percettivo dell'*immaginatio* e la conoscenza piana, non è altro che il sistema dell'universale possibilità di totale correlazione di tutte le singolarità nella integrazione globale. La *ratio* si regge sulla matematica; la *ratio* è *ratio* matematica perché non si ha altra possibilità di integrare i correlati e di creare dei collegamenti tra le particolarità dei singoli, che sono stati realizzati come immagini singole, se non attraverso la mediazione e la razionalità matematica.

A questo punto sembrerebbe che Spinoza realizzi una strana sintesi di elementi empiristi e di elementi cartesiani. Ora però arriva il terzo momento della conoscenza, che è la posizione creativa di Spinoza:

3) l'intuizione, che è il momento in cui Spinoza integra dialetticamente, ma nello stesso tempo sutura e per così dire cancella, i momenti precedenti della *immaginatio* empiristica e della teoria della connessione matematica cartesiana. Egli in questo momento vede la individualità (e non più la singolarità) dei modi realizzantesi come scaturenti dal dinamismo della Sostanza infinita attraverso uno sforzo permanente.

Nell'immaginazione e nella *ratio* il modo della Sostanza era visto semplicemente prima come un elemento singolo che diventa una immagine passiva, poi come elemento di una catena relazionale. Adesso vede questo elemento come assoluta individualità attiva, come *animus* e non come *res*, dotata di una sua definizione affermativa, di una sua spinta, di un suo conato, volontà di realizzazione, che è assolutamente atto suo di realizzarsi, atto di realizzarsi di qualcosa che non è altro, però, che il realizzarsi della Sostanza infinita, del dinamismo infinito, cioè di Dio in questa singolarità individuale. Così questa realtà diventa un momento della realizzazione infinita, vista non più staticamente e passivamente ma dinamicamente ed in proiezione. Questa è l'intuizione.

Vedete che, per rifarci all'esempio, di me in relazione ad uno di voi, io ho sempre l'immagine vivente e la relazione vivente (primo e secondo momento della conoscenza), ma trasfuse e fuse nella visione assoluta in cui quello di voi che guardo è solo lui e nello stesso tempo un momento del processo infinito.

Lezione 43 (riassunto)

Note

La teoria della conoscenza è il tentativo di integrare gli aspetti specifici delle altre teorie (empirismo e razionalismo) in un sistema totale con in più un elemento nuovo.

Realizza alla fine la sua specificità conoscitiva.

Realizzazione di una doppia caratteristica del reale.

Ogni realtà è reale in quanto scaturisce da una realtà totale; collega il mondo finito con la realtà infinita. Sola realtà è quella individuale. Non c'è più il singolare dell'empirismo, né l'universale razionale, ma l'individuale scaturente dal totale nel suo sforzo di realizzarsi e di attuarsi.

È una filosofia dell'attuazione permanente ed il superamento definitivo dell'aristotelismo.

La Sostanza in essa è l'atto infinito e i modi della Sostanza sono atti finiti. Non c'è potenzialità, ma sforzo permanente.

Spinoza è pensatore al tempo stesso più antico e più moderno dei suoi contemporanei. Antico perché la sua struttura ricorda la filosofia greca come sforzo di totalizzazione, non di matematizzazione come avveniva in Cartesio. Questo non lo fa in funzione conoscitiva, ma per costruire una teoria della felicità. Per i pensatori del '600 morale e libertà erano laterali rispetto al *sapere* ed all'*essere*.

Spinoza invece rifiuta la tradizione parmenideo platonico aristotelica, in questo senso. Gli piacevano piuttosto Democrito ed Epicuro perché del primo amava l'aspetto realistico-attualistico (atomi in atto o movimento) e amava il secondo perché la sua era una filosofia diretta alla felicità e non al sapere.

Spinoza è stato il solo pensatore del suo tempo a rifiutare la tradizione ascetica del mondo occidentale; egli non è il sacerdote dell'idea. Il pensatore in lui è un uomo che vuole pienamente realizzarsi come gioia e il pensiero per lui è lo strumento formale per capire il rapporto uomo-realtà, per non commettere errori ed essere felice.

I suoi successori sono gli attuali pensatori del bisogno. Si tratta di una linea, minoritaria ma fondamentale, nel pensiero cristiano. Era cominciata con Epicuro, è rinata con Spinoza e tornata con il primo Marx e nel '900 con Marcuse ed i marcusiani. Mentalità in cui il problema dell'umanità è realizzarsi come bisogno.

Spinoza è un Epicuro che ha capito cosa voleva dire Platone, cosa che invece Epicuro non aveva capito. L'articolazione fondamentale di Spinoza è che la gioia non può essere ignoranza.

Una filosofia della totalità e della individualità, della gioia e della conoscenza: sembra che questo grande pensatore riesca a fondere quello che è stato sempre opposto nella filosofia occidentale.

Nel terzo libro dell'*Etica* c'è una specie di psicologia dinamica. La caratteristica dell'essere umano è il desiderio, non l'idea né il pensiero (visione prefreudiana), desiderio che è l'essenza dell'uomo. L'uomo in atto allora è lo sforzo disperato di realizzare il desiderio. L'uomo è una macchina desiderante, ma deve evitare di essere delirante, cosa che accade se l'uomo non comprende il suo rapporto con la realtà. In questo caso il delirio diventa distruttivo-dissociativo e l'individualità si autodistrugge.

L'unica possibilità di realizzare il desiderio è quella di individuare il nesso con la totalità. È una formulazione talmente nuova che nel '600 nessuno capì. Fondandosi sulla teoria del desiderio, l'uomo con sforzo permanente afferma che l'unica cosa da fare è proprio l'attuazione del desiderio, non la sua repressione. La felicità si realizza non nell'alienazione degli istinti, ma nella piena realizzazione del desiderio stesso. Verità, felicità e realizzazione si identificano. Il nemico è la mentalità ascetico-repressiva. Il desiderio si afferma solo se il suo conato affermativo è inserito nella totalità, altrimenti è falso.

La verità è totalità realizzata; la falsità è particolarità che si autodistrugge.

L'uomo è infelice quando si asservisce in una particolarità in cui diventa bloccato.

4. ANTROPOLOGIA: LIBERTÀ E ASSERVIMENTO DELL'UOMO

Il quarto libro dell'*Etica* tratta della libertà e della servitù umane.

L'impostazione che di questo problema dà Spinoza è quella tipica della filosofia della totalità. Egli definisce la schiavitù, dal punto di vista filosofico, come il blocco nella particolarità, cioè la visione ossessiva e bloccata alla particolarità separata; identifica invece nella libertà la visione integrata alla totalità.

In questo modo nella visione spinoziana si ha il rifiuto e la lotta su due fronti contro tutte le forme di ossessività edonistica da una parte e contro l'ascetismo esclusivo dall'altra, perché per Spinoza paradossalmente si tratta di due forme, sia pure a segno invertito, della stessa mentalità, di un medesimo bloccarsi sulla specificità.

Rifiuto
dell'ascetismo
e
dell'edonismo

In altre parole, il don giovanni, che vede ovunque le donne, e l'asceta esclusivo, che riduce ossessivamente ogni contatto femminile, hanno la stessa impostazione logica, pur se con implicazioni operative opposte, nel senso che per entrambi il problema della verità dell'essere umano è bloccato in una ossessione della relazione specifica maschio/femmina. Si tratta di una forma di ossessione erotico-sessuale per cui è inessenziale il fatto che l'uno l'accetti e l'altro la rifiuti, mentre è rilevante il fatto che per entrambi tutta la realtà dell'uomo è vista in questa versione.

Secondo la mentalità spinoziana, invece, la reale libertà non è quella del libertino, né quella dell'asceta sessuofobico; è quella dell'individuo che noi oggi chiameremmo normale, che aspira ad una vita erotico-sentimentale normale, perché la reintegra in un processo totale dell'esistenza umana e la vede semplicemente come un aspetto e non come l'aspetto centrale della vita.

In questo senso si vede come l'analisi e la mentalità spinoziane agiscano sempre con una permanente lotta su due fronti contrapposti: il primo chiaramente espresso nella sua violentissima tendenza alla ascesi, dove si rimane prigionieri in un modulo ossessivo di ciò che si rifiuta, e il secondo, rappresentato dall'edonista esasperato, il quale è bloccato, annientato ed asservito, cioè annullato in ciò stesso che desidera. Il don giovanni finisce per diventare preda di un delirio erotico in cui lui stesso si annulla come personalità.

Altro è l'atteggiamento necessario per godere, ma anche per sapere. Si noti che per il sapere è la stessa cosa. Per Spinoza, Cartesio è un maniaco del puro concetto per cui non ha senso tutto ciò che non è puro *logos*; è l'asceta del *logos* nel senso che egli rifiuta di prendere in considerazione tutto ciò che non è rigidamente e strettamente formale. Facendo così, egli rimane prigioniero della *ratio*, cioè del secondo grado della conoscenza, e non assurge alla conoscenza piena.

Asservimento
conoscitivo

Come il don giovanni della conoscenza rimane prigioniero dell'*immaginatio*, Cartesio è prigioniero dell'immagine delirante della matematica. È prigioniero di un modello esclusivo della *ratio* che gli impedisce di vedere che la *ratio* in se stessa è limitata e deve essere superata in una visione integrale della totalità nella sua spinta dinamica, che è qualcosa di più della pura connessione matematica.

Per Spinoza tutte le forme di esclusivismo bloccato in una sola direzione sono infami perché significano asservimento. Che ci si asservisca alle donne, al potere, al denaro o alla matematica, non cambia molto; si è sempre asserviti. Per esempio, per una mentalità spinoziana l'artista decadente della fine dell'800, il maniaco dell'arte per l'arte, l'artista che passa la vita a sentirsi, a leggersi, a rileggersi, sarebbe il simbolo dell'asservimento, non della liberazione. Questo anche quando questi artisti, come spesso avviene, producono bellissime cose. D'altra parte è noto che i deliri di qualsiasi tipo producono intensità folgoranti. Però sono forme di asservimento, non di liberazione.

Perché ci sia liberazione certo è necessario che la particolarità sia affermata. Questo è il rifiuto dell'ascetismo. Non si deve rifiutare la donna, il potere, il denaro, perché ci sono, perché sono realtà integrate e, in quanto tali, belle. Questa è una caratteristica peculiare dello spinozismo: tutto ciò che c'è, in quanto c'è, non può essere posto che come positivo, dal momento che deriva dalla Sostanza infinita. I modi della realtà, in quanto sono modi di essa, sono positivi proprio in quanto sono derivati dalla natura *naturans*; non si può rifiutarli. Quello che diventa negativo è il rapporto con cui ci si può situare rispetto a questi modi. Si può scegliere un rapporto di liberazione o un rapporto di blocco asservente. E per non scegliere un rapporto di blocco asservente ci si deve legare a tutti i modi in cui si entra in relazione, riportandoli e riportandosi alla Sostanza infinita, vedendo loro e se stessi nella comune verità totalizzante.

Non si rifiuterà dunque un rapporto con le donne, con il potere, con il denaro, ma li si reintegrerà nella loro relatività sostanziale, nel loro essere, cioè, semplici modi di un processo infinito. Allora non sarà asservito ma liberato perché sarà nello stesso tempo potenziato e innestato nella realtà.

Voglio ricordare a questo punto la famosa formula di Spinoza: "L'uomo ha tanto più valore in quanto è più felice ed è tanto più felice quanto più moltiplica i suoi rapporti". Lungi dall'essere un valore, la contrazione è un disvalore; l'espansione è un valore e l'espansione significa avere sempre più rapporti liberanti visti nella proiezione che abbiamo detto.

L'uomo che si chiude in se stesso e aspira solo a Dio o alle donne o alla matematica, ecc. non è valido più di quello che vuole divertirsi e gioire perché quest'ultimo, in questo modo, allarga ed espande la realtà anche della mente.

C'è in Spinoza una pagina famosa in cui egli dice che l'espansione corporea, il potenziamento del corpo, è un fatto positivo perché, dal momento che le idee sono idee anche del corpo, la espansione del corpo comporta una espansione della ideazione. Certo si tratta di un potenziamento che avviene solo se attuato in funzione di un allargamento globale e diventa asservimento qualora diventa ossessione particolare.

Lezione 45

5. ETICA

Avevamo detto come Spinoza cerchi di dare una interpretazione dinamica della psicologia. Qua c'è una differenza fondamentale con l'empirismo.

Psicologia
dinamica di
Spinoza

La psicologia empiristica, quella di Locke, è di tipo sostanzialmente passivistico-additivo nel senso che nella psicologia lockiana le idee si aggiungono alle idee mediante il famoso meccanismo di sintesi. *Passivistico* perché le idee non sono considerate come aventi un finalismo interno, ma semplicemente come giustappontesi mediante le regole della associazione delle idee. È stato detto che la mente, nella impostazione empiristica, è come un erbario in cui vengono messe l'una accanto all'altra le idee senza che sia previsto nella mente un dinamismo interno. Invece, in Spinoza c'è la famosa frase per cui le idee non sono immagini passive, ma sono dotate di una spinta interna, di un dinamismo profondo che dà luogo al fenomeno - per Spinoza centrale - della mente umana che è il conato.

Conatus

Il *conatus* ha due aspetti:

1) *conatus autoconservatus*, quello che diremmo l'autoconservazione, il fatto cioè che ogni essere umano tende invincibilmente a permanere ed a perpetuarsi nel suo essere;

2) *conatus expandendi adfirmative*, cioè la spinta affermativa ed espansiva che caratterizza il conato stesso.

Tutta la difficoltà, come anche del resto la creatività ed in un certo senso la pericolosità dell'animo umano, sta in questa caratteristica espansivo-affermativa del *conatus*.

In questo senso si può dire che la stessa riproduzione umana non è altro che una riproduzione allargata. Si pensi alla differenza esistente tra il rapporto di filiazione dell'animale e quello dell'uomo. Biologicamente è la stessa cosa, tanto è vero che fisicamente è dello stesso tipo; la procedura, il meccanismo ed i risultati sono gli stessi. Ma c'è tuttavia una differenza radicale: il figlio dell'animale resta la vera riproduzione atavico-passiva del modulo della vita animale, l'uomo no. Il cane è sempre cane ed il figlio del cane lotta in una specie di scontro affermativo col cane padre.

Nell'uomo avviene invece quella che si chiama la lotta generazionale. Il figlio dell'uomo immediatamente subisce il tentativo del *conatus* paterno di riprodurre in modo allargato se stesso. I genitori vogliono che i figli si potenzino perché sostanzialmente vogliono che i figli realizzino per via trasferita quella realizzazione che non sono riusciti ad ottenere. Il figlio in questo senso è la proiezione realizzativa del padre. D'altra parte se è vero che il figlio eredita il *conatus* allargato del padre, che lo vede proiettato in avanti come sua realizzazione, è *conatus* anche per conto suo e non è detto che il suo *conatus* si integri perfettamente con quello del padre. Abbiamo allora lo scontro generazionale dei due conati perché l'espansione è l'affermazione del nuovo essere, che non è detto coincida (e in genere anzi non coincide affatto) con l'espansione dell'altro.

Così si crea quella che Spinoza considera la dialettica della espansione e dell'allargamento del corpo e della mente umana: questi ultimi aumentano la loro potenza espansiva grazie al *conatus*. Ciò significa che allargano il loro nesso di relazione. Si pensi a quante più relazioni ha il corpo umano rispetto al corpo animale. Questo fatto, a sua volta, produce una enorme espansione della mente dell'uomo perché corpo e mente non sono mai separati e, come abbiamo già detto, l'espansione corporea è nello stesso tempo espansione mentale. Il crescere delle espansioni corporee è crescere dell'apertura mentale dal momento che diventano idee di questo rapporto. C'è parallelismo psico-fisico, per cui ogni operazione del corpo diventa *ipso facto* acquisizione dell'anima.

Così il *conatus* porta ad una complessa storia di allargamento di rapporti, di espansione della potenza corporea e, nello stesso tempo, di allargamento e potenziamento delle relazioni orientate, nelle idee. C'è in Spinoza, in questo senso, una formidabile visione della dinamica interrelazione a retroazione mentale della attività umana.

Tutto questo processo può: o rimanere bloccato o allargarsi al limite della totalità. Se si blocca diventa negativo; se si espande e raggiunge i limiti della totalizzazione realizza la sua intenzione fondamentale.

Se si tiene conto di tutto questo si vede come la moralità spinoziana è di carattere del tutto particolare.

**Moralità
spinoziana**

Parte da una visione amorale, neutra, dell'azione umana. Mentre tutti i moralisti prima di Spinoza partono dalla distinzione tra ciò che è bene e ciò che è male, Spinoza parte da una mentalità fattuale e comportamentale. Esiste per lui, un essere che ha una certa struttura comportamentale di cui non possiamo dire né che sia positiva né che sia negativa, perché essa è il fondamento stesso del vivere. Nella vita umana non si può distinguere ciò che è positività da ciò che è negatività perché la vita è fondamento. Io posso giudicare gli uomini solo in quanto essi sono così come sono e non in altro modo.

In questo senso il [*fondamento vitalissimo*] diventa per Spinoza il valore centrale, cioè il fondamento della sua morale. Da qui la famosa formula. "La realtà, in

quanto è tale, è di per se stessa indiscutibile”, cioè perfetta perché è la base stessa di ogni successivo discorso, realtà e valutazione.

Questo spiega perché Spinoza precorra in un certo senso tutta quella progenie di moralisti che potrebbero essere chiamati amorali, che cioè partono dalla positività dell'animo umano. Per essi, prima di giudicare, bisogna capire che c'è il reale che, in quanto tale, non può essere giudicato. C'è - direbbero adesso gli studiosi del comportamento americani - la struttura del comportamento umano, che è quella che è. Non ha senso dire, per esempio, che una umanità senza sesso sarebbe migliore, perché la definizione stessa di umanità ricomprende in sé anche la sua struttura sessuale.

Si parte allora dal riconoscimento della attività del reale in quanto tale. [Positivo è qui usato nel senso di essere, ma anche nel senso del giudizio perché Spinoza giudica valido il qualche cosa che c'è]. Dato questo, ne viene fuori che l'essere umano è caratterizzato da un dinamismo incoercibile. Qui c'è la definizione famosa: “il desiderio è l'essenza stessa dell'uomo”: l'uomo è *conatus* libidinic. Qui si anticipa Freud. L'uomo è dominato da una corrente di desiderio e questa corrente di desiderio è la sua stessa definizione. L'uomo può essere definito in quanto spinta libidinica e la sua realizzazione è la realizzazione di questa spinta; non ha altra possibilità.

Rimane però il fatto che questa spinta può dar luogo a due modalità diverse in relazione alle quali sta il problema della libertà umana. Può infatti dar luogo ad una modalità bloccante e ripiegata su se stessa; questa modalità dà luogo all'asservimento dell'uomo, alla sua infelicità perché dà luogo all'impotenza. La spinta libidinica in questo caso si blocca e questo significa che, invece di un permanente espandersi moltiplicando le relazioni, l'uomo finisce prigioniero di una relazione specifica. In questo caso cosa può fare se non tornare a se stesso?

Espansione o
contrazione
del *conatus*

Quando il bisogno di espansione si blocca in una specificità - si chiami come si vuole: soldi, donne, potere ecc.; sono tutti blocchi del *conatus* in un investimento specifico - si ha un ingorgo nell'individuo. L'uomo non vede più la totalità vivente, vede solo una cosa, una parte di essa. In questo caso si ha, secondo Spinoza, la servitù umana, il bloccarsi in un modo che diventa talmente dominante che può arrivare sino a quella che gli psichiatri chiamano paranoia.

Questa è la servitù umana, servitù in quanto ripiegamento, in quanto la potenzialità del *conatus* si annulla direttamente o indirettamente. C'è da dire in proposito che Spinoza ha considerato lo strumento tecnico e scientifico giustamente come la mano umana potenziata.

Il *conatus*, che è in grado di allargarsi al totale ed all'infinito, potenziandosi in maniera gigantesca, invece si abbassa perché si restringe.

Si tratta, come è evidente, di una interpretazione estremamente suggestiva e profonda della servitù umana. La negazione è il restringimento dell'allargamento della mente e del corpo, è il loro rinsecchirsi. L'uomo che ama solo se stesso o solo una specificità è un rinsecchito; il suo *conatus* si esaurisce subito o ritorna in se stesso.

È stato detto che Spinoza è un maniaco della potenza. In effetti il *conatus* è potenza, ma si tratta di una potenza nel senso più profondo del termine: potenza come espansione totale. In questo senso il bene dell'uomo consiste nel suo espandersi in una dimensione universale.

Spinoza dice, per esempio, che si deve fare matematica per allargare la mente dal momento che la matematica è un momento del sapere. Mentre il matematico bloccato dice che la matematica è il sapere, Spinoza la vede, come sapere particolare, all'interno della globalità del sapere.

Per Spinoza, ripetiamo, l'umanità non deve mai asservirsi ad un momento specifico; deve vedere ogni momento come momento appunto della progressiva espansione della umanità totale. Altrimenti si ha l'asservimento che è tristezza.

Qua arriviamo al fulcro dell'etica di Spinoza, che discende dalla sua mentalità di psicologia dinamica. L'essere umano è triste quando è impotente. La *tristizia*, anzi, è proprio l'introiezione della impotenza. La gioia - letizia, come la chiama Spinoza - è invece la introiezione della espansione, della potenza espansiva. L'essere, tanto più è potente, tanto più è relazionato, tanto più è felice; tanto più è impotente, tanto più è limitato, tanto più è infelice. Questo è il fulcro della psicomorale dinamica.

L'infelice è un vinto e l'infelicità è segno della sconfitta; l'infelice è un vinto per sua colpa. Nello spinozismo non ci sono vittime innocenti e ognuno è giustamente quello che è. Il suo *conatus* nessuno può distruggerlo, nessuno crearlo. Un uomo ce l'ha e dipende da ognuno di noi riuscire a realizzare la nostra espansione.

È questa una morale dell'energia. La bontà non è passività inerziale, è energia prorompente. Paradossalmente questi caratteri li ritroviamo anche nell'etica cristiana: i grandi santi non sono del passivi ma attivi e scatenati.

Abbiamo dunque: energia dinamica, espansiva, affermativa, relazionale. Quando il *conatus* si estende e si relaziona, distrugge il suo stesso egoismo privilegiato. La radice del male per Spinoza è l'egoismo forsennato, che diventa, come aspetto interno, orgoglio.

Anche per il cristiano l'orgoglio era radice demoniaca. Orgoglio significa delirio di separatezza, l'assurda posizione per cui il mio io non è io tra gli altri, ma io come sostanza autonoma. Allora paradossalmente questa filosofia, diversa ed addirittura ostile al cristianesimo, ritrova con esso una matrice comune: il male consiste nella separatezza bloccata nell'orgoglio.

Tanto più il corpo entra in relazione con altri corpi, tanto più l'anima intende la sua interrelazione ed avverte simpatia per gli altri corpi. Quello che nella terminologia religiosa è l'anima, diventa presa di coscienza che il mio *conatus* si realizza solo come *interconatus*, come *conatus* congiunto. L'umanità non può realizzarsi in nessun individuale puro se non si realizza il destino umano di tutti. Questo vuol dire la famosa frase: "Nessuno è libero in un mondo di schiavi".

"nessuno è libero in un mondo di schiavi"

Ne viene fuori che lo spinozismo, che vuole realizzarsi espansivamente, che non vuole bloccarsi e introiettarsi in un ripiegamento triste, deve necessariamente porsi in rapporto globale con il resto della realtà ed in primo luogo con gli altri esseri umani, dal momento che non può realizzarsi che negli altri e con gli altri.

Certo anche l'egoismo è proprio dell'uomo, e profondamente: in questo senso Spinoza è stato sempre realista. L'uomo è egoista e il *conatus* è il *conatus* dell'io. Io posso amare gli altri, ma il *conatus* è mio e io seguo il mio *conatus*. Anche il più forte delirio erotico sottende il *conatus* di colui che sembra perdersi nell'altro. E tuttavia paradossalmente se è vero che il *conatus* è sempre egoismo, per sua stessa definizione, dal momento che è il soggetto fisico che si proietta, d'altra parte si scopre - ed è questa, per esempio, l'esperienza fondamentale della sessualità - che non può realizzarsi che attraverso l'altro. E, si badi, non semplicemente usando l'altro, ma attuando una interrelazione psicofisica che non può essere pura strumentalità. Io mi potenziando solo potenziando l'altro.

La dinamicità profonda, la dinamicità di questa stessa dinamicità ed il realismo profondo sono gli aspetti potenti di Spinoza.

L'essere umano è contraddittorio perché la contraddizione è il segno stesso del dinamismo totale; è nello stesso tempo egoismo scatenato e superamento dell'egoismo in un allargamento universale della sua stessa radice. Paradossalmente l'egoismo scatenato del *conatus* non può realizzarsi se non nell'altro, come abbiamo detto. È il paradosso dell'amore, per cui uno si realizza pienamente solo negando in qualche modo la sua singolarità.

Secondo Spinoza questo è ciò che l'umanità deve capire e per questo egli ha scritto l' *Etica*. L'intenzione, come si vede, è completamente diversa da quella dei cartesiani. Questi ultimi volevano capire la macchina del corpo e la macchina del mondo; anche Spinoza è interessato alla macchina della mente ad a quella del mondo, ma solo perché la conoscenza adeguata della doppia macchina permette all'uomo di essere finalmente felice. Il sapere gli interessa in quanto strumento della letizia e questo è il suo epicureismo profondo. La conoscenza diventa automaticamente libertà e moralità perché diventa comprensione di questa universalità e non nel solo senso matematico. Questo è un altro limite dei cartesiani, di vedere la realtà come relazione matematica, come puro nesso.

Anche Spinoza vede la realtà come nesso, ma come nesso di conati, mentre in Cartesio si ha il nesso delle sostanze. In Spinoza si tratta di un nesso di spinte, di conati di volontà affermativi.

Per Spinoza la realtà è un campo di infinite energie scatenate, mentre per Cartesio la realtà è un campo geometrico per figure e movimenti. Per Spinoza il campo è energetico; infatti, nella sua fisica, appena abbozzata, egli precorre la cosiddetta teoria del campo energetico perché non vede la realtà fisica come masse in movimento, ma come energia che si scatena. Qua c'è l'aspetto quasi comico, dal momento che è strano pensare che il massimo pensatore dell'energia del pensiero umano scrivesse queste cose proprio nel momento in cui le sue energie erano al tramonto. È il delirio fisico finale della vita di Spinoza.

Spinoza e la
fisica

Così la visione spinoziana diventa un infinito fascio di energie che si relazionano e si potenziano reciprocamente - e allora diventano gioia - o si bloccano diventando infelicità.

Lezione 46

5.1 Determinismo e libertà

Abbiamo visto la volta scorsa come la teoria spinoziana della libertà presenta aspetti completamente diversi da quella che tradizionalmente è stata considerata la teoria della libertà stessa.

Generalmente per *libertà*, nella filosofia occidentale, si era considerata quella che tecnicamente si chiama la contingenza, cioè il fatto, collegato al libero arbitrio, che praticamente si può fare o non fare qualcosa. È una forma, sia pure attenuata, di quella che a partire da S. Agostino si è chiamata l'immensa problematica del libero arbitrio.

Determinismo
di Spinoza

Spinoza ha una visione completamente opposta. Per lui la libertà in quanto libero arbitrio è pura follia perché, siccome la realtà non è altro che un processo infinito ed eterno della sostanza, in questo senso tutto ciò che è dipende necessariamente dal processo della sostanza stessa.

Il libero arbitrio presupporrebbe l'assurda posizione per cui un elemento della Sostanza, un modo della Sostanza, potrebbe non derivare dalla Sostanza stessa, cioè un elemento potrebbe staccarsi e non derivare da essa.

Invece, ovviamente, siccome tutto ciò che è, nei suoi puri attributi o nella totalità della *cogitatio* o nella totalità della *extentio*, è solo un momento dell'infinito processo della Sostanza infinita, tutto dipende necessariamente da tale processo: perciò la libertà come libero arbitrio è follia.

C'è una famosa frase in Spinoza in cui la libertà viene identificata con la piena consapevolezza del legame con la Sostanza. Prima di Spinoza la libertà - in altre parole il libero arbitrio - era la negazione della necessità; per Spinoza la libertà è la necessità pienamente ricompresa. Si è liberi non perché si può non essere quello che si è, un determinato modo della Sostanza, ma perché si capisce con cristallina chiarezza e si è

Libertà come
conoscenza

pienamente consapevoli di questo fondamentale *essere modo* della Sostanza, cioè pienamente consapevoli di come il proprio conato si può riportare e riferire alla Sostanza infinita.

Qui appare la teoria di enorme importanza, che poi ritroveremo nell'idealismo tedesco - da Fichte a Hegel -, che la libertà non è negazione della necessità ma piena consapevolezza di essa.

L'uomo è libero e la pietra non lo è; ma questo non certo perché l'uomo possa scegliere di non essere uomo in tutta la sua pienezza più di quanto la pietra possa scegliere di non essere pietra. Il processo della consapevolezza e della storicità umana è tanto inevitabile quanto il processo della caduta del grave. Solo che c'è una differenza fondamentale tra la pietra e l'uomo e consiste nel fatto che mentre il grave cade senza poter acquisire consapevolezza del suo cadere e senza aver idea del rapporto che c'è tra questo cadere e la realtà universale, l'uomo è consapevole di sé e del mondo. In questo senso - dice Spinoza - noi diciamo che la pietra è passiva. La pietra è diversa dall'uomo perché l'uomo è libero e può liberarsi sempre di più se con uno sforzo mentale, *conatus* interno, acquisisce il significato del suo movimento.

Questo significa che l'uomo è in grado di riportare l'attività umana alla vita infinita e a vederla nella sua individualità assoluta (la realtà, ricordate, è per Spinoza nominalistica, di individuali, di modi individui) ed è soprattutto in grado di capire questo individuo nella sua essenza (desiderio) affermativa e di vederlo nella Sostanza: è quello che Spinoza chiama, nella sua terminologia particolare, "vedere Dio".

L'uomo è libero quando vede in modo intero ed è asservito quando vede in modo arbitrariamente separato. Vede il mondo intero nella sua temporalità, ma anche *sub specie aeternitatis*.

Cosa significa vedere in una visione eternizzata ciò che non è eterno? La verità e la libertà - dice Spinoza - sono la visione eternizzata di ciò che è temporale. Sembrerebbe una contraddizione in termini: come si fa a considerare *sub specie aeternitatis* ciò che eterno non è?

Spinoza risponde che il non-eterno è non-eterno nella sua realtà individuale, attuale, però deve essere visto in una proiezione eternizzata, cioè deve essere visto come momento della natura *naturans* e allora acquista una dimensione eterna perché fa parte di un processo eterno. Allora, quando io, attraverso la meditazione, riesco a concepire questa operazione, cioè riesco nello stesso tempo a dispiegarmi come *conatus* attivo presente, sensibile e reale, come realizzazione del mio desiderio e contemporaneamente a riportarmi a questo processo infinito della Sostanza infinita, a vedermi cioè nella mia verità eternizzata, in quello che significherei alla luce della Sostanza, allora io divento libertà.

Come si vede, non è che io sono libertà perché scelgo di fare quello che non dovrei fare, ma io sono libertà perché faccio sempre e solo quello che posso e devo fare in quanto modo determinato della Sostanza: il mio *conatus*, la mia *libido* li trovo e li realizzo necessariamente.

Però anche per Spinoza io ho una scelta, anche se si tratta di una scelta di tipo completamente diverso da quella prevista dagli altri filosofi. La scelta è tra seguire ciecamente, nel senso pieno del termine e cioè senza renderlo trasparente, il mio *conatus*, vagando e immobilizzandomi successivamente in vari obiettivi del conato stesso - e allora sono asservito -, oppure posso scegliere di considerare la mia essenza individuale affermazione in una proiezione di eternità, vedere cioè la mia verità in quanto mia immersione nella vita divina. Immersione e non annullamento dal momento che la stessa vita divina, vita della Sostanza, non è altro che infinita addizione delle infinite realizzazioni individue.

Finitezza e
infinitezza dei
modi della
sostanza

Così si ha per la prima volta quella che sarà poi la teoria idealistica tedesca della verità e della libertà per cui la verità è la visione totale e la libertà è l'azione in una proiezione totalizzante. Al contrario la falsità è visione arbitrariamente ritagliata e separata e l'asservimento è l'azione che avviene alla luce del particolarismo ritagliato.

In questo modo Spinoza, nel V libro dell' *Etica*, il suo capolavoro, realizza un doppio salto mortale. Combina la filosofia dell'assoluta necessità ontologica con la libertà umana. La sua, come abbiamo visto, è infatti una filosofia della assoluta necessità ontologica in cui non c'è, in senso ontologico, nessuna possibilità di scelta, in cui ogni essere è quello che il suo *conatus* affermativo lo fa essere e non può assolutamente uscire da questo binario. La realtà è assoluta necessità e tuttavia questa assoluta necessità non indica - come affermano alcuni critici di Spinoza - l'assurdità dello sforzo *libero* umano.

Spinoza fa una costruzione molto complessa; la realizzazione piena è per lui legata ad una doppia operazione il cui primo elemento è la chiarezza. Egli non ha mai negato di essere in qualche modo un figlio di Cartesio e si è, anzi, considerato un cartesiano, ma solo nel senso che la verità e la felicità si ottengono solo attraverso la chiarezza, la trasparenza della realtà ricompresa attraverso la matematica. La via della salvezza passa anche attraverso la matematica e non perché la matematica sia, per esempio, bella, ma perché essa è trasparente chiarezza. Il matematico conosce fino in fondo le relazioni tra i termini e così la matematica diventa il simbolo di quello che l'uomo deve fare nella sua vita: riferire sempre il suo corpo ed i suoi pensieri alla loro matrice totalitaria proprio come il matematico riferisce sempre il teorema *nx* agli assiomi fondamentali del sistema. Il teorema *nx* è vero solo in quanto sono veri gli assiomi.

Con la stessa mentalità, io – modo della Sostanza – sono io, e lo sono in quanto tendo a riferirmi e a connettermi ad altri corpi; ma riesco a connettermi ad altri corpi nell'azione comune ed alle altre menti nella scoperta comune della realtà e della verità. In altre parole, gli uomini non possono agire come menti se non riescono ad agire come corpi; le anime comunicano attraverso i corpi.

Abbiamo dunque connessione di corpi e connessione di menti, ma questa connessione da sola non porta alla verità ed alla felicità.

Si noti che in Spinoza l'assioma fondamentale è che la verità produce felicità e questa è l'eredità del razionalismo greco. Così come la mentalità della chiarezza viene da Cartesio, così il razionalismo fondamentale di Spinoza viene da Socrate. Colui che sa, che veramente sa, è *ipso facto* felice. Si tratta di un postulato che può essere negato, ed infatti il razionalismo moderno lo negherà. In Spinoza però, questo è il postulato fondamentale, come per Cartesio, S. Tommaso, e per tutto il razionalismo occidentale antecedente. Colui che veramente sa, gioisce ed è felice perché il *conatus* della mente umana è *conatus conoscendi*. La mente vuole sapere, come il corpo vuole agire.

Come abbiamo già detto, però, la connessione matematica, da sola, la *ratio*, da sola, non è sufficiente per assicurare la beatitudine. Sappiamo infatti che per Spinoza la *ratio* è solo il secondo grado della conoscenza: sul piano della *ratio* una vera verità scientifica è una connessione di elementari; sul piano della *intuizione*, invece, (terzo stadio della conoscenza) dovremmo non più vedere la semplice connessione, ma la realtà, l'essenza individuale affermativa in quanto realizzazione dell'eterno *conatus* della Sostanza. Solo in questo stadio della conoscenza abbiamo il giudizio veramente assoluto perché rapportato all'eterno e al totale. Per definizione questo giudizio assoluto esce fuori dalle dimensioni di una valutazione scientifica e diventa appunto una specie di intuizione che potremmo chiamare di carattere semi-mistico. Qui io devo scombinare l'essenza affermativa del modo della Sostanza dalla stessa Sostanza infinita. Questa

derivazione non è una semplice distinzione, ma una produzione concreta. Questo è appunto il momento mistico di Spinoza.

Se si vuole fare un discorso relativo al giudizio, si può dire che ogni essere umano ha una sua particolare intuizione. Si sa e si intuisce, ognuno a modo suo, che esistono delle persone che hanno una determinata intensità o qualità interna, che tuttavia non si può né valutare, né definire scientificamente. Lo si sente, lo si avverte e paradossalmente se ne è sicuri, ma non si ha il coraggio di dirlo a nessuno e nemmeno a se stessi. E questo perché si vive questa cosa in una dimensione più profonda di quella della semplice connessione. E questo è il problema dell'intuizione nel senso di Spinoza, che non può tradursi in un linguaggio scientifico. Si sente il fascino di qualcuno, si sente che c'è qualcosa di più, che tuttavia non è dicibile né provabile. Socrate, per esempio, ha esercitato un fascino che va al di là di quanto abbia fatto, ed ha socratizzato l'umanità, mentre, per esempio, Locke, pur avendo detto molte cose giuste, non è mai riuscito a dispiegare fascino.

Un grande francese ha detto che ci sono persone che *irradiano* anche se non hanno compiuto concretamente niente, mentre ci sono altri esseri da cui si prendono tante cose, si ricevono tanti benefici, ma non riescono ad *irradiare*.

Giambattista Vico

1. POSIZIONE DI VICO NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

2. GNOSEOLOGIA VICHIANA

2.1. Verum-factum

La peculiarità del pensiero vichiano è di essere il solo pensiero che nel '700 europeo sia totalmente in antitesi con l'eredità cartesiana.

Vico e la
filosofia del
suo tempo

Naturalmente questa antitesi non vuol dire una totale assenza di influssi cartesiani, né vuol dire che Vico sia al di fuori di quella che è la storia del pensiero del '6/'700 europeo. Per esempio, in Vico è fortemente presente l'influsso del pensiero inglese, sia di Hobbes sia - soprattutto - di Locke; ci sono cioè elementi di empirismo nel pensiero vichiano, e tuttavia sono in una dimensione talmente originale e particolare da rendere difficile il ricomprendervi i materiali vichiani. Tanto più se si pensa che Vico è stato un caso pressoché unico di un grande e originale pensiero che sorge in una provincia culturalmente arretrata come era la Napoli del 1650/1740, periodo in cui Vico visse ed elaborò il suo pensiero. Napoli allora era rimasta pressoché chiusa allo sviluppo della grande cultura europea per il fatto di essere legata ad una cultura teologica e medioevale già arretrata e per giunta in piena decadenza.

Naturalmente questa cultura ha avuto effetti negativi sul pensiero vichiano; in particolare il pensiero di Vico è pieno di residui strani che vanno da un certo neopitagorismo, che dovrebbe ricongiungersi a vecchie tradizioni italiche (una delle prime opere di Vico è il *De antiquissima italorum sapientia*, dove cerca di restaurare una specie di neopitagorismo con aspetti metafisici curiosissimi), ad un forte influsso di elementi scotisti, di quella teologia scotista che ormai in Europa non significava più niente. Scoto, morto nel resto d'Europa, viene ancora studiato in Spagna ed a Napoli.

Arcaismo e
modernità di
Vico

Assieme a questi elementi arcaici, però, si combinano in Vico gli influssi della nuova cultura europea che i circoli riservati e semiclandestini propugnano anche a Napoli, dove tuttavia Cartesio e Galilei erano considerati eretici dai poteri politico e religioso napoletani. Questa diffusione semiclandestina determina il fatto che alcuni circoli razionalisti napoletani si innamorano di Cartesio e della nuova filosofia; ma, come avviene sempre nelle province culturalmente arretrate, gli intellettuali assumono Cartesio in modo acritico e, come cartesiani del 1690, sono già antiquati

Vico è però pensatore di genio che mostra appunto la sua genialità accorgendosi subito del carattere sostanzialmente e paradossalmente arretrato di tutto quanto gli insegnano a Napoli, sia dal punto di vista della filosofia tradizionale, sia come filosofia d'avanguardia. Il suo fiuto gli fa capire che il cartesianesimo dei napoletani, anziché essere rivoluzionario, come era considerato a Napoli, era già retroguardia in Europa.

Il suo fiuto gli fa anche capire che sostanzialmente l'aspetto attualmente più interessante è costituito dall'empirismo inglese. Infatti egli legge attentamente Locke, Hobbes ed altri inglesi strani allora di moda e ne viene fuori un risultato paradossale, perché questo pensatore, in fondo laterale e formato ad una cultura indiscutibilmente di grado arretrato, crea un pensiero anticipatore.

Vico è nel 1700 un pensatore di tipo ottocentesco proprio perché non è mai stato veramente un pensatore del suo tempo. Questo è il paradosso: Vico non ha mai compreso bene - a mio parere - che cosa sia stato il grande pensiero del '600. Tutta la trafila Galilei, Keplero, Cartesio, Newton, , cioè l'asse portante della struttura di pensiero del '600, gli è rimasta incompresa ed estranea; egli non ha mai ripensato veramente questi giganti del pensiero. Ma, paradossalmente, e proprio perché non li ha mai veramente capiti e poiché d'altra parte egli voleva liberarsi dal pensiero arcaico, ha

creato un pensiero totalmente nuovo, che è poi lo storicismo moderno, cioè la filosofia che dominerà l'800 tedesco prima ed europeo dopo.

Invece di essere un franco-inglese di provincia, come franco-inglesi erano tutti i pensatori del suo tempo, Vico è diventato un tedesco anticipato, come dirà Benedetto Croce nella sua famosa opera sulla filosofia di Vico.

Come si spiega questo risultato eccezionale che, tra l'altro, farà sì che Vico non sarà capito da nessuno dei suoi contemporanei quando uscirà la sua *Scienza nuova* nelle tre edizioni successive del 1725, 1735, 1744? Nelle sue edizioni successive egli chiarirà, espanderà e svilupperà l'esposizione del suo pensiero, inutilmente: nessuno lo capirà. Effettivamente si tratta di un'opera un po' oscura, ma il fatto fondamentale per cui allora non fu capita è che essa era almeno 70 anni in anticipo sullo sviluppo del pensiero europeo.

Il fulcro della mentalità vichiana è che non è affatto interessata all'asse scientifico fondamentale del grande pensiero europeo. L'ossessione fisico-matematica che da Galilei in poi ha caratterizzato il pensiero occidentale, per Vico non esiste. La sua vera ossessione - e qui c'entra senza dubbio la sua formazione culturale arretrata - sono la retorica e la storia, tipico indizio di una mentalità culturale di tipo attardato ed umanistico, alla Marsilio Ficino, alla Pico della Mirandola. Lui ama moltissimo la letteratura, la retorica, la storia; ma la storia scritta al modo degli umanisti italiani del '4/'500.

Il paradosso sta proprio qui: proprio questa mentalità attardata, attraverso una mente di genio, crea la nuova filosofia del mondo storico. Vico si rende conto che il cartesianesimo ha un limite profondissimo: non capisce il mondo della immaginazione e della storia. Il cartesianesimo è sostanzialmente una filosofia della natura e della mente matematica, non è una filosofia della mente immaginifica e della storicità.

Partendo da questo fulcro, Vico immediatamente individua la sua grandissima scoperta: la differenza tra *verità* e *certezza*.

Gnoseologia
vichiana

Vico ragiona così: quando posso dire veramente di conoscere la verità di qualcosa? I cartesiani e gli empiristi inglesi hanno confuso la verità con la certezza, dice Vico, e cioè la struttura logica con una specie di esperienza psicologica. Hanno cioè detto che è vero ciò che appare essere evidentemente tale. In questo senso non c'è distinzione tra empiristi e cartesiani, perché questi ultimi hanno detto che vera è ogni idea chiara e distinta tale che appare essere invincibilmente tale, mentre i primi hanno detto in fondo la stessa cosa mettendo al posto delle idee le sensazioni, le impressioni che si manifestano essere evidentemente vere. Questo è il momento della certezza soggettiva. Ma è anche il momento della verità? Per Vico non è così: che garanzia c'è che la certezza sia anche verità? Questo è il punto focale di Vico, la sua geniale scoperta gnoseologica.

Quello che mi appare evidente come idea, come impressione o come qualsiasi altra cosa, è solo una mia certezza. Qui Vico riprende lo scetticismo dei sofisti. E qui fa la seconda riflessione con cui fonda la filosofia che sarà la filosofia dell'800, e la sua creazione geniale: c'è un criterio di verità che non è la certezza dell'io, ma che è la costruzione stessa. Così egli fonda l'attivismo moderno.

Gli aspetti costruiti non sono altro che l'arte e la storia, costruzioni umane. Si conosce veramente solo ciò che è costruito dal soggetto conoscente. Qui Vico separa in due la cultura umana. Da una parte c'è la cultura dell'opinione e della certezza soggettiva, che è il mondo dell'io, il mondo di Dio e il mondo della natura. E c'è il mondo nuovo della *scientia nova*, dell'immaginazione e della storia, cioè il mondo della costruzione umana. La prima di queste due culture non può assurgere alla verità, che riguarda invece la seconda cultura. La contraddizione tra scienze della natura e scienze umane, di cui ancora oggi si parla tanto e che passa per essere una creazione dell'800

Scienze umane
e scienza della
natura

tedesco, in realtà stata creata da Vico, ma nessuno se ne è accorto fino a che non è stata appunto riscoperta dai tedeschi.

La verità è relativa al mondo costruito dagli uomini, il solo mondo che essi non solo possono conoscere fino in fondo, ma possono organizzare e controllare.

La fisica, per esempio, non ha un oggetto da essa costruito ma ha un oggetto che si trova passivamente dinanzi. Il fisico non ha creato il mondo, lo ha trovato e per questo nella fisica possono darsi certezze, non verità.

Qua sorge il problema relativo alla matematica. Vico afferma che la matematica è certamente vera, ma ha un limite fondamentale: è una creazione di tipo simbolico-combinatorio, cioè in fondo non ha oggetti reali ma combinazioni simboliche combinatoriamente manipolate. Qui Vico anticipa in certo modo quello che sarà il concetto della matematica come tecnica simbolica combinatoriale di manipolazione. Perciò per Vico la matematica è assolutamente vera ma non è reale, mentre la fisica e la psicologia sono reali ma non vere; la storia, invece, sarà vera e reale.

Concezione
della
matematica

C'è un'altra cosa vera e reale: la rivelazione di Dio, ma questo dipende dal fatto storico che Dio ce l'ha voluta dare. Così Vico cerca di agganciare la teologia alla sua *scientia nova*. La teologia cristiana, infatti, a differenza di altre teologie, è storicizzata perché legata ad un fatto storico ed all'analisi delle testimonianze.

La realtà per Vico è semplicemente oggettualità e la poesia, per esempio, è reale perché è un oggetto reale. Invece la matematica è un concetto di concetti e per questo non è reale. Un concetto di per se stesso non ha senso se non si applica agli oggetti reali. Vico, che è realista, ha capito che se la matematica non servisse alla fisica, nessuno se ne sarebbe occupato. Invece la poesia la gente la fa per se stessa, perché gli piace fare poesia.

Siamo di fronte, come si vede, ad una mentalità estremamente originale e Vico è stato certamente il pensatore più originale della storia moderna, tanto più se si considera che la sua vita è stata meschina e così arretrata da fargli pagare gravi prezzi. Il suo capolavoro, *Scientia nova*, è anche uno dei capolavori della letteratura italiana e le sue stesse oscurità sono il frutto della cultura arretrata in cui Vico era immerso.

Lezione 48

3. I TRE STADI DELLA STORIA UMANA

4. RELIGIOSITÀ DI VICO

Abbiamo visto come in Vico ci fosse una critica profonda al pensiero cartesiano, critica che si incentrava sul fatto che nel pensiero cartesiano c'è la coscienza, ma non la conoscenza. La critica fondamentale di Vico è questa: quando Cartesio parla del *cogito*, indiscutibilmente ha la coscienza del *cogito*, ma non la vera conoscenza di esso, perché egli non ha costruito il suo *cogito* ma se lo è trovato davanti bello e fatto. Newton ha la coscienza dei rapporti esistenti nel mondo, ma non ha la vera conoscenza di esso perché la vera conoscenza del mondo l'ha solo Dio, che ne è stato il creatore.

Fin qui sembra di trovarsi di fronte la solita pappagallesca, ma in Vico a questo punto viene fuori la *scientia nova*. Vico cioè utilizza questa impostazione per scoprire tutto un continente fino ad allora ignorato della filosofia. Questo nuovo continente è il mondo dell'arte e della storia, che veramente possono essere conosciute perché sono mondi creati della mente umana stessa.

Ne viene fuori un motivo, che ritroveremo poi nella filosofia italiana dell'800: la concezione dell'uomo come "creatore" per delega e grazia divina. Nella teologia vichiana la vera grazia che Dio ha fatto all'uomo non è tanto e ovviamente la rivelazione, quanto il fatto che l'uomo che Dio ha creato è un subcreatore. Quando -

Creatività
dell'uomo

dice Vico - la Bibbia dice che Dio ha fatto l'uomo a sua immagine e somiglianza, significa proprio che egli ha creato un parziale creatore. È un pensiero molto suggestivo: l'uomo è un creatore ed è creatore di arte e di storia. Questa creazione ovviamente è effetto della creazione divina e però si tratta di una creatività reale.

L'uomo è creatore, certo, in un ambito ristretto e il problema della filosofia, proprio in quanto filosofia e non teologia, diventa l'analisi della creazione dell'uomo. La *scientia nova* è la storia della creatività umana. È una concezione molto geniale e innovatrice.

Qui Vico introduce il secondo momento fondamentale della sua filosofia; dopo la teoria della conoscenza, e come correlato della creazione umana, Vico fa la prima grande teoria genetico-evolutiva dello sviluppo della cultura umana.

La *scientia nova* è l'analisi e la individuazione dei momenti fondamentali dello sviluppo di questa creatività, che non è stata immediata, istantanea, fulminea, come quella di Dio, ma è parziale limitata e non ha le caratteristiche della istantaneità ed immediatezza, ma della sequenzialità e del processo evolutivo. Vico diventa così il fondatore della mentalità moderna processuale evolutiva.

Si tratta, nel caso di Vico, di una filosofia allo stesso tempo arcaica e modernissima; Vico in un certo senso è un medioevale e, nell'altro, un pensatore di tipo postdarwiniano; questo spiega l'entusiasmo per lui di tutto il possibilismo ottocentesco.

In che cosa consiste questo processo sequenziale, questa genesi evolucionistica della mente umana? Qua Vico introduce un'altra sua fondamentale scoperta: che l'ontogenesi riproduce la filogenesi e cioè che lo sviluppo dell'essere umano individuo riproduce le strutture ed i momenti di sviluppo della specie umana. Lo sviluppo del bambino in adulto riproduce esattamente lo sviluppo della umanità, dalla barbarie primitiva alla pienezza della ragione, della autocoscienza.

Vico distingue, tanto a livello individuale che a livello collettivo della specie, tre grandi momenti: 1) l'età del senso; 2) l'età della immaginazione; 3) l'età della ragione tutta dispiegata. La formula di Vico, molto bella, è questa: "Gli uomini prima sentono senza avvertire, indi afferrano con animo concitato e commosso e infine riflettono con mente pura".

Se riflettiamo il doppio parallelismo, vediamo che il neonato è tutto senso, tutta agitazione corporea, tutta violenza sensoriale, e corrisponde in questo senso ai bestioni che vivevano nell'epoca primitiva, l'uomo ancora animalesco. Qui Vico si reinventa genialmente la storia umana reale senza minimamente sapere se è vera. È l'epoca della brutalità ferina.

Poi "avverte con animo concitato e commosso": è l'adolescenza tanto dell'individuo quanto dell'umanità ed è quella che Vico chiama l'età eroica. Anche qui Vico, senza sapere quasi niente, ha scoperto - o, meglio, si è inventato, ma poi si scoprirà che aveva ragione - che tutte le società primitive uscite dalla pura ferocia ferina, hanno creato una grande poesia epica: l'*epos* popolare eroico, i canti popolari eroici.

Allora, con un'analisi genialissima che fonda la moderna storia della letteratura, Vico individua sotto il nome di Omero la sistemazione e la definitiva costruzione di un insieme di canti epici popolari greci. La poesia eroica greca, creazione quasi spirituale della Grecia antica, si è incarnata e realizzata sotto il nome simbolico di Omero. La famosa teoria della riscoperta del vero Omero, con cui ha inizio la moderna storia della letteratura greca e inizia la moderna storia di qualsiasi letteratura arcaica, nasce in Vico. Egli ha scoperto che la prima forma di coscienza letteraria è la grande epica popolare degli aedi, dei cantori, dei bardi. Tutte le successive ricerche storiche partiranno di qui, dai poemi epici di tutti i popoli. Con una geniale intuizione Vico ha scoperto questa dimensione originaria dei letterati.

Filosofia come
analisi della
processualità
storica

Le tre età
della storia
dell'umanità e
dell'individuo

Allora Vico si innamora di questa fase; la grande passione vichiana è il momento dell'*epos* eroico, quando l'umanità non è più ferinità ma non ancora il frigido uomo dell'illuminismo del '6/'700, non è ancora la fredda ragione dispiegata ma l'irrompere della immaginazione scatenata (Vico a 20 anni era stato autore di poesie disperate, tra l'altro molto originali).

Nella fase della immaginazione c'è questa esplosione collettiva e l'umanità crea costruzioni gigantesche; dopodiché disgraziatamente giunge la maturità. C'è qui il rimpianto della giovinezza, che non è più solo rimpianto individuale ma collettivo, della specie. La giovinezza eroica è sostituita dalla età della ragione, tutta dispiegata, cioè dei nessi simbolico/logici/matematici in cui Vico si trova disgraziatamente a vivere, il mondo dei cartesiani e dei Newton e dei Locke, tutta gente che ha sostituito all'eroico la struttura delle equazioni differenziali.

Per fortuna/sfortuna Vico ha previsto la barbarie ritornante! Questa è una cosa al tempo stesso folle e genialissima. Bisogna dire che in mezzo a parecchie cose pazze Vico ha detto cose di una genialità creativa straordinaria e la questione della barbarie ritornante è una di queste.

Corsi e ricorsi storici

Vico dice che la ragione, tutta dispiegata nel suo sforzo disperato di distruggere, coartare e bloccare la creatività eroica dell'umanità, alla fine crolla, si contraddice. L'umanità rigidizzata cozzerà in una rete implacabile e ad un certo momento esploderà in una rivolta contro il razionale e tornerà all'irrazionale. La barbarie ritornerà e l'umanità iper razionalizzata, iper organizzata con tutte le sue strutture gigantesche entrerà in crisi proprio perché esiste questa spinta creativa dell'essere umano che non tollera di esser imbrigliato dalla struttura matematico razionale.

E poi ricomincerà il ciclo....Nel linguaggio vichiano si parla di corsi e ricorsi storici, come è noto. I corsi e ricorsi sono stati spesso fraintesi dai pensatori, ma rimane il fatto che Vico ha individuato genialmente e quasi profeticamente qualcosa di indiscutibile, il fatto cioè che una struttura completamente razionalizzata ad un certo momento esplosione perché cerca di distruggere quella che Vico chiama l'eroicità dell'uomo, la sua immaginazione.

C'è in Vico a questo proposito la individuazione di un motivo che i cartesiani avevano ignorato; che cioè esiste uno scontro dialettico tra la razionalizzazione formalizzata e le spinte interne profonde. Vico ha intuito, due secoli prima di Freud, l'urto tra io razionale organizzatore e dominatore e l'essere istintuale energetico. Solo che in Freud si preconizza la vittoria della razionalità ("dove c'era l'es trionferà l'io") mentre in Vico c'è l'odio verso la razionalità.

Vico ha creato così la teoria delle tre guise della mente umana in cui l'ontogenesi riproduce la filogenesi: il bambino corrisponde ai bestioni primitivi, l'adolescente all'età eroica dell'*epos* e la maturità all'epoca razionale. C'è di più: c'è il fatto che queste tre strutture non si annullano sequenzialmente ma si stratificano, cioè per Vico in tutte le menti umane e nella umanità in generale esistono contemporaneamente la triplice struttura del senso, della immaginazione e della ragione e queste tre strutture danno dialetticamente luogo alla storia ed ai drammi tanto dell'individuo singolo che della collettività.

La ricchezza dell'umanità sta proprio nel fatto che l'uomo è nello stesso tempo dotato di senso, di immaginazione e di ragione.

Si noti che Vico, senza avere nessuna base di testimonianza, ha ricostruito in modo strabiliante la vita dell'umanità preistorica in tutti i suoi aspetti (sociali, culturali, religiosi ecc.). È stata una storia allucinante: un professore napoletano del '700, maltrattato dall'esistenza, mezzo fallito professionalmente, che nessuno capisce, ricostruisce un milione di anni di esistenza umana, tutto il mondo della preistoria e della protostoria. Si tratta di uno dei trionfi della mente immaginifica. Egli aveva individuato

Caratteristiche psichiche di Vico

il fatto che la ragione non è originaria, ma il risultato di un processo. Anche Hegel poi dirà che la coscienza è un risultato.

Quello che certamente colpisce è la contrapposizione tra una vita, quella di Vico, misera in tutti i sensi e questa esplosione incredibile a tavolino. Preferiva, al suo tempo squallido, il mondo primitivo e questa umanità primitiva che cercava disperatamente un minimo di sicurezza nella religione e nel canto: è questa che gli dà un potenza che non ha pari nella letteratura italiana salvo che in Dante ed in Machiavelli.

Così Vico rigetta completamente la mentalità dell'illuminismo. Gli illuministi francesi dicevano che la verità sta nella razionalità piena; Vico dice che la razionalità piena è un elemento, uno strato sovrastante, relativamente tardivo, di quello che è l'essenza stessa dell'umanità, che è la sua forza scatenata.

Ne viene fuori il primato dell'estetica. Per i pensatori cartesiani c'è il primato del logico/scientifico, perché il sistema delle equazioni differenziali è ciò che incarna la razionalità. Per Vico abbiamo invece il primato della poesia e del canto. Vico anzi vede la suprema forma di arte in quel misto primitivo di canto, danza, poesia e musica che caratterizzano l'arte del periodo eroico.

Certo, Vico vive una specie di tragedia psicanalitica: è un tremebondo intellettuale che sogna il guerriero primitivo; è una specie di raffinatissimo elaboratore di concetti e sogna il candore dell'umanità primigenia in cui l'energia primigenia, corpo e mente insieme, si esprime pienamente. Questo è l'io profondo. È una mentalità stranissima, talmente strana da non poter essere compresa e da costringerlo a vivere una schizofrenia perenne. Il suo pensiero profondo è l'esaltazione del mondo dell'arte, dell'immaginazione e della creazione, che per lui sono immensamente superiori a tutta la matematica. Però ogni tanto anche in lui il pensatore dell'illuminismo napoletano prende il sopravvento. In questo senso però il tema della barbarie ritornante mostra chiaramente il suo pensiero più profondo e la sua sostanziale preferenza per l'energia prorompente.

Certamente l'unico che avrebbe potuto comprendere Vico era Spinoza, colui che aveva detto che il desiderio è l'essenza stessa dell'uomo. Ma Vico non ha mai capito che Spinoza gli somigliava, era rimasto bloccato dalla forma in cui Spinoza si era espresso e d'altra parte, cattolico com'era, era portato a considerare Spinoza un ateo mostruoso e ad averne orrore.

Arriviamo ora all'ultimo aspetto del pensiero vichiano: la questione della provvidenza. In Vico c'è ambivalenza tra pensiero teologico cattolico e pensiero genetico evoluzionistico. Per certi aspetti sembra che in lui non ci sia più posto per la religione, per il fatto anche che egli dice che la religione è una creazione umana. Certo lo dice a proposito della religione primitiva, ma è facile estrapolare....

D'altra parte Vico è religioso. Croce, che è stato il maggiore interprete di lui, ha sostenuto in proposito una teoria complicata, ma che sembra essere assai vicina al vero. Secondo lui Vico è un uomo cattolico, mentre il pensatore che c'è in lui non è affatto cattolico né religioso. In effetti il pensatore ha fatto della religione un momento di sviluppo della specie umana. Altri invece hanno affermato che Vico non era affatto religioso e che fingeva di esserlo per opportunismo; ma io escluderei questa interpretazione. La sua natura personale era quella tipica del cattolico napoletano del '700 e tuttavia, come creatore di pensiero, implicitamente non è religioso perché in lui è mostrata la genesi della religiosità stessa dal bisogno prorompente dell'uomo. Lo spirito umano è religioso ma il concetto di Vico non è religioso, perché il concetto religioso consiste nel fatto che la religione è rivelazione di Dio allo spirito umano.

Eppure Vico deve combinare in qualche modo la sua filosofia con la sua religione; non può scartare questo problema parlando solo dell'uomo e non anche di Dio.

**Vico e la
religione
cattolica**

Nella teoria vichiana c'è un rapporto tra il realismo cristiano, che si realizza nella storia, e la provvidenza. Ma qui sorge un problema: la provvidenza divina ha orientato la storia umana? Se il soggetto assoluto è Dio, come fa l'uomo ad essere soggetto storico creativo? Se l'uomo fosse veramente soggetto creativo, allora non ci sarebbe bisogno di Dio. Vico ha sentito profondamente questo problema, che però è un problema senza soluzioni possibili. Si tratta in fondo del problema del rapporto libertà/necessità che è chiaramente affine alla quadratura del cerchio perché se non elimino Dio non capisco la struttura della libertà umana, ma se elimino la struttura della libertà umana, allora non capisco più niente della storia umana. Ci si trova in un circolo senza fine.

Vico nello stesso momento in cui pone il problema, pone anche la sua versione di esso e cioè che la provvidenza divina è in qualche modo creazione della vera libertà umana, che la provvidenza divina è creazione del suo non intervento nella storia umana. Infatti non a caso Dio non fa miracoli e non elimina i cattivi.

La storia nel senso pieno della *scientia nova* è allo stesso tempo filosofia perché è inveramento del certo, accertamento del vero.

Immanuel Kant

1. CENNI BIOGRAFICI ED OPERE PRINCIPALI

Kant, come noto, nasce nel 1724 e muore nel 1804.

Il suo pensiero si svolge interamente nell'ambito del '700 tedesco e perciò, prima di affrontare il suo pensiero, è necessario delineare, sia pure brevemente, qual è la cultura e la mentalità in Germania quando Kant inizia il suo cammino filosofico, verso la metà del '700.

La Germania di allora era un paese caratterizzato da una forte disgregazione politica. Ci sono circa 300 staterelli tedeschi, ma tra essi pochi sono quelli che contano, a cominciare dall'Austria, che tuttavia, pur essendo di lingua tedesca, non è considerata Germania propriamente detta. C'è poi la Prussia, che sta diventando il più importante tra gli Stati germanici, la Sassonia, la Baviera, il Baden Wuttemberg. Altro aspetto assai importante è la spaccatura religiosa esistente all'interno di quella nazione: alla Renania ed alla Baviera assai cattoliche, si oppongono gli Stati dell'est o calvinisti o - e soprattutto - accanitamente luterani. Il baluardo del luteranesimo tedesco sono appunto i grandi Stati del centro e dell'est: la Prussia e la Sassonia.

Disgregazione politico-religiosa della Germania

Kant nasce nella Prussia orientale, a Königsberg, capitale della Prussia orientale, proprio nella zona di assoluta e totale mentalità protestante luterana.

Questa Germania, politicamente disgregata e religiosamente spaccata, è però culturalmente unificata, nel '700, dal grande sviluppo dell'illuminismo tedesco. Non si tratta di una filosofia autonoma, dato che culturalmente la Germania in questo secolo è satellite della Francia. È noto che i principi tedeschi scimmiettano alla meno peggio, persino nei castelli e nei giardini, lo stile inimitabile della monarchia francese. Dal punto di vista culturale l'illuminismo francese appassiona i tedeschi, i quali traducono devotamente le opere dei vari Montesquieu, Rousseau ecc. e cercano di elaborare pesantemente queste opere nella mentalità tedesca che, come è noto, è opposta a quella francese e in particolare più profonda ma molto meno gradevole, dal punto di vista letterario. Dove un francese scrive un brillante racconto filosofico, il tedesco lo ritraduce in una pappardella massiccia e noiosissima di 500 pagine di concetti.

Unità culturale della Germania: illuminismo tedesco

Questo illuminismo tedesco ha però la funzione fondamentale di liberare la Germania dall'attardata presenza, che era ancora assai forte nelle sue università, dell'aristotelismo medioevale più o meno rimaneggiato. La Germania cartesiano-aristotelica, che ha del resto prodotto un grandissimo pensatore come Leibniz, il quale aveva cercato di fondere i due aspetti, viene modernizzata da un'ondata illuminista di origine francese ed anche inglese.

Nello stesso tempo in cui si sviluppa l'ondata illuminista, si ha una fortissima ristrutturazione interna del luteranesimo: il movimento che prese il nome di pietismo. Questo fatto è importantissimo per la comprensione di Kant, perché Kant nasce in un contesto spirituale illuministico pietistico. Kant, infatti, fu educato da maestri che, per quanto riguarda la teoria della conoscenza, erano illuministi, mentre erano pietisti luterani per quanto riguarda la problematica morale e religiosa. L'influsso di questi si manterrà fortissimo in Kant anche dopo che egli avrà completamente capovolto e trasformato tutto l'impianto del pensiero occidentale.

Pietismo

Il pietismo è una corrente contestatrice all'interno del luteranesimo, che si oppone rigorosamente al carattere istituzionale, sterilizzato e cristallizzato del luteranesimo ufficiale del '700. Il luteranesimo era la religione di Stato in Sassonia, in Prussia e negli altri Stati luterani. Era la religione dominata dal sovrano, considerato capo della Chiesa; i vescovi a loro volta dominavano i parroci e così via, donde una struttura burocratizzata; la burocrazia clericale duplicava, rafforzandola, la burocrazia statale. Questo apparato burocratico, legato a doppio filo al potere statale, non era

ovviamente dotato di forte capacità di afflato religioso. In fondo i prelati erano impiegati statali come quelli civili e militari e da ciò derivava un aspetto sempre più congelato della religiosità luterana che era diventata una specie di ritualismo stretto e sostanzialmente privo di tensione spirituale. Per un paradosso della storia il luteranesimo era diventato proprio simile a quella Chiesa cattolica della fine del '400 contro cui aveva scatenato la rivoluzione religiosa. Cosa strana, questa, ma che si ripete abbastanza sovente nella storia delle rivoluzioni: i regimi rivoluzionari dopo un pò tendono sempre più a rassomigliare a quelli che hanno rovesciato perché si sclerotizzano, bloccandosi.

Si ha allora in Germania una violenta opposizione da parte degli elementi più fervidi e mistici, i quali sostennero che questo apparato burocratico-religioso, questo rituale, sia pure semplificato rispetto al cattolicesimo, questa organizzazione e questa mentalità non avevano niente a che vedere con la vera fede e con il vero messaggio di Lutero. La vera fede per essi non consiste né in rituali, né in organizzazione, né in attività di tipo specifico, ma consiste solo in una fervida fede (pietismo) e soprattutto in un adeguamento, certo imperfetto ma almeno spinto fino all'estremo limite, della vita quotidiana al verbo cristiano.

I pietisti avevano due punti di assalto alla religiosità istituzionale: la svalutazione dell'organizzazione e del rito rispetto alla pura fede interna e, in secondo luogo, fermenti non troppo chiari ed ancora indiretti di una critica politico-sociale alle istituzioni. La società e lo Stato non sono il regno dell'amore cristiano; in questo c'è anche una critica, sia pure indiretta, al militarismo prussiano. Si tratta di anticipi vaghi a quella che sarà la rivoluzione democratica europea. Certo si tratta di anticipi molto vaghi, non espliciti e chiari come si possono trovare nell'illuminismo francese, ma comunque ci sono. È in questo ambito che appare il massimo pensatore tedesco e, per certi aspetti, europeo: Kant.

Kant ha un'origine che lo differenzia dagli altri pensatori europei dello stesso periodo. Infatti, mentre i grandi filosofi europei erano allora di origine aristocratica o alto-medio borghese, Kant nasce in un ambito popolare. Già questo fatto preannuncia un nuovo mondo anche se, certo, si tratta di un fatto solamente simbolico. Il pensatore che fonda la filosofia contemporanea è in qualche modo già socialmente tipico di una società più democratica.

Umili origini
di Kant

Il padre di Kant era un sellaio, un artigiano poverissimo, che fabbricava finimenti di selle. Sia il padre che la madre erano analfabeti. Qui appare l'aspetto positivo del regno di Prussia, che pure aveva molti aspetti negativi, essendo caratterizzato da una disciplina militarista implacabile. Kant, alla fine della sua vita, dirà, in una frase rimasta famosa, che tutti i paesi hanno un esercito e che solo in Prussia l'esercito ha un paese. Praticamente lo Stato e la società prussiani erano dominati dalla volontà e dagli interessi dell'apparato militare e l'esercito prussiano non era certo il regno della sregolatezza!

In tutta la vita civile c'era lo stesso tipo di disciplina che esisteva nell'esercito: la burocrazia prussiana funzionava come un orologio svizzero, era di un'ottusità e di una brutalità implacabili e tuttavia aveva una qualità fondamentale, sconosciuta in tutto il resto del mondo di allora; era di un'onestà a tutta prova, la sola burocrazia che non rubasse soldi allo Stato.

La Prussia aveva sviluppato un sistema di educazione di massa estremamente moderna dovuta al genio del suo sovrano, che era nello stesso tempo un bandito ed un uomo di genio: Federico il grande. Era un intellettuale, oltre che militarista feroce, ed aveva capito che le energie di un paese non sono solo militari, ma anche spirituali, anche mentali. Così come aveva ordinato la mobilitazione in massa delle energie fisiche della Prussia facendo morire metà dei maschi prussiani nella guerra dei sette anni, aveva

anche genialmente capito che ci doveva essere una mobilitazione mentale che aveva il diritto/dovere di utilizzare le intelligenze per costruire qualcosa. Ecco allora l'istituzione, modernissima per allora, del sistema delle borse di studio statali.

Il sovrano aveva dato l'ordine ai parroci luterani, che si occupavano dell'insegnamento ai bambini, di segnalare alle autorità distrettuali i bambini più dotati, a qualsiasi classe sociale appartenessero. Questi bambini venivano avviati alle scuole superiori a spese dello Stato se le loro famiglie non potevano provvedere direttamente. Naturalmente questo non era privo di effetti benefici per lo Stato, dal momento che questi ragazzi diventavano poi funzionari statali (o civili, o militari, o religiosi) e passavano la loro vita al servizio dello Stato.

Kant è stato il più brillante risultato del sistema delle borse di studio statali prussiane. Fin da quando era assai piccolo risultò molto dotato; con una serie di borse di studio proseguì gli studi dal ginnasio di Königsberg all'università e divenne professore ordinario all'università seguendo tutta la trafila.

Questo tipo di origine e di sviluppo ha dato a Kant una mentalità completamente diversa da quella di tutti gli studiosi a lui contemporanei, i quali vivevano in ambienti di raffinato dibattito sociale e culturale. Kant, a differenza degli altri che vivevano nei fasti della Parigi o della Londra o Edimburgo del '700, vive in un buco di provincia dopo essere cresciuto in una famiglia semiabbruttita da un lavoro pesantissimo, dopo aver ricevuto un'educazione rigorosissima, tipica delle famiglie prussiane, e dopo aver sperimentato il regime da caserma del liceo di Königsberg.

Paradossalmente, niente lasciava prevedere che questo giovane prussiano molto obbediente, molto devoto, ligio al dovere e di natura timida e riservata dovesse essere l'artefice di un capovolgimento totale di tutta la filosofia occidentale.

Comunque dalla sua famiglia Kant ha tratto due insegnamenti fondamentali; certo lo ha fatto perché era un pensatore di genio. Dal non molto articolato padre ha tirato fuori il concetto che fondamento di tutto è l'attività costruttiva; in questo senso è importante il fatto che egli sia stato figlio di un lavoratore vero e non di un intellettuale o di un aristocratico. Mentre la filosofia di origine aristocratico-borghese era centrata sul fatto che il fondamento di tutto era la riflessione, il pensiero kantiano, non a caso, pone l'accento sull'attività costruttiva. Da bambino aveva visto suo padre lavorare duramente il cuoio fino a farlo diventare un oggetto; questo fatto non è senza significato se si pensa che tutta la teoria kantiana è una teoria dell'oggetto. È indiscutibile il legame profondo tra la sua teoria e l'esperienza paterna. L'insegnamento fondamentale del padre è il primato della costruzione sulla riflessione; il padre non parlava, faceva, costruiva il suo pezzetto di mondo e la sua esperienza rimarrà nel figlio come concetto della costruttività reale.

Ancora più importante fu l'influsso della madre, la quale, a differenza del padre, che si limitava a grugnire, parlava. C'è da notare che in generale nell'ambito del mondo popolare subalterno del '700, le donne erano più culturalizzate degli uomini. E ciò sia perché erano meno brutalizzate dal lavoro, sia perché, essendo religiose, avevano occasione di sentire spesso le prediche in chiesa; questo rappresentava in qualche modo una forma, sia pure embrionale, di acculturazione.

La madre di Kant era una pietista fanatica; gli diede l'insegnamento della morale e della fede pietistica. Ora, se si pensa che la filosofia conoscitiva kantiana è una filosofia dell'attività costruttiva e che la filosofia morale kantiana è una formidabile riflessione sul cristianesimo come pura esperienza morale, è facile riscontrare nel secondo aspetto l'influenza materna.

Poi, a scuola, Kant ricevette l'influsso concettuale fondamentale: la conoscenza della grande scienza del '700, la meccanica razionale e della grande critica razionale

**Formazione
familiare di
Kant**

**Formazione
scolastica**

illuministica. Trovò certo una disciplina da caserma ma anche maestri di notevole livello culturale, come era tipico delle scuole prussiane volute da Federico.

L'insegnamento, di notevole livello, che ricevette presentava due aspetti. Il primo era un massiccio ingurgitamento della fisica newtoniana, che assimilò fino in fondo (è noto come egli fosse anche professore di fisica; si veda in questo senso la famosa teoria sull'origine del sistema solare che va sotto il nome di Kant-Laplace). Questo forte insegnamento scientifico gli ha dato una conoscenza approfondita della meccanica razionale rielaborata nel '700 dai grandi fisici francesi (Lagrange, Laplace, ecc.). Il giovane Kant ne fu abbagliato e si convinse che il modello insuperabile di verità scientifica era la meccanica razionale anglo-francese, e questo rimase un punto fermo in tutta la sua vita.

Insieme a questo ricevette, a scuola, l'impatto con l'illuminismo critico europeo. La meccanica razionale, in fondo, era una dogmatica, in essa c'era poco da discutere, c'è solo da imparare; ma nella critica illuministica tutto era da discutere. Kant si appassionò molto alla tematica illuministica e soprattutto all'aspetto più specificamente critico di essa e ai suoi due sommi pensatori, che erano Hume e Rousseau. Se la meccanica razionale faceva vedere che cosa è un pensiero arduo e compatto, il pensiero critico humiano e rousseauiano faceva vedere che il pensiero può sempre revocare in dubbio tutto.

Da una parte ecco dunque la costruttività (suo padre, la meccanica razionale), dall'altra la critica (il pietismo, sia pur indirettamente, Hume e Rousseau). Si capisce allora come il pensiero kantiano si definisce in due modi: o come filosofia critica o come filosofia della costruttività. In realtà Kant ha preso questi due aspetti come non separati e ha creato il pensiero contemporaneo, per cui il pensiero, nel momento stesso che costruisce, critica e criticando costruisce.

Insieme a queste influenze, rimase sempre forte in Kant il motivo religioso cristiano. Kant in fondo pensò sempre quello che aveva pensato per la prima volta a sedici anni, che cioè il ritualismo, l'organizzazione delle varie chiese cristiane, era solo l'aspetto storico, contingente e discutibile, mentre il vero nucleo fondamentale dell'insegnamento cristiano era una verità.

Questa la formazione di Kant. Dopo gli studi egli ha condotto una vita rimasta famosa per il carattere quasi delirantemente ordinato. Malaticcio, con una costituzione estremamente fragile, condusse per questo una vita ordinatissima e grazie ad essa visse fino ad ottant'anni, malgrado gli avessero predetto che non avrebbe raggiunto i trenta. Per tutta la vita egli si alzò, mangiò, uscì a passeggiare e si coricò alla stessa ora. È rimasto famoso il fatto che gli abitanti di Königsberg regolavano i loro orologi sulle uscite del professor Kant. Questa vita incredibile era in realtà una non vita; non si sposò mai, aveva pochissimi amici e pochissime relazioni sociali; non si allontanò mai dalla sua città e per circa la metà della sua vita fu accudito da un ex sergente prussiano che gli faceva da maggiordomo e da cuoco. Nella sua vita non è mai accaduto niente, e tuttavia, malgrado la sua apparente monotonia, essa fu piena di grandi esperienze intellettuali. Queste sconvolgenti esperienze intellettuali hanno determinato tutta la successiva struttura del pensiero occidentale.

Tre le sue grandi opere: 1781, la *Critica della ragion pura*, probabilmente il più importante libro di filosofia degli ultimi due secoli; 1787, la *Critica della ragion pratica*; 1790, la *Critica del Giudizio*.

Mediante la prima opera distrusse la vecchia teoria dell'essere e del conoscere e costruì la moderna teoria della scienza; nella seconda opera elaborò la nuova filosofia della morale, nella terza fondò la moderna teoria dell'estetica. Dopodiché doveva costruire la quarta critica, la teoria della storia, con cui avrebbe definitivamente spazzato via tutto il vecchio mondo del pensiero, ma le forze lo

Stile di vita

Opere: le tre Critiche

abbandonarono. Giunto a 70 anni e dopo uno sforzo così enorme, il cervello non funzionava più. Si faceva i nodi al fazzoletto per ricordare i concetti e scriveva su un foglietto cosa doveva pensare. Lasciò frammenti di straordinario interesse, ma non riusciva ad avere un pensiero organico; l'ultimo decennio della sua vita fu una vera e propria tragedia perché lentamente rimbambì.

La sua vita fu una cosa a sé, proprio come il suo pensiero, e fu caratterizzata da un lavoro allucinatorio. Si direbbe, interpretando con la psicanalisi, che egli imitasse suo padre: quello che suo padre faceva con il cuoio egli faceva con i concetti. In lui c'è l'unità della genialità con il lavoro più accanito

Rousseau aveva detto che il genio è un'idea originale accompagnata da una grande pazienza. L'espressione più piena di questo è Kant.

La sua vita è strana anche perché priva di lotte; si fece la sua normale carriera; dal momento che non dava noia a nessuno, lo hanno lasciato vivere fino all'apparizione delle tre *critiche*; dopo non c'era niente da dire, c'era da ammirare e basta. Egli visse solo anche concettualmente. Solo alla fine della sua vita ebbe un'esperienza per lui terrificante, quando gli piombò in casa un esaltato che sarà poi il primo grande pensatore idealista: Fichte.

Fichte, che era psicologicamente l'opposto di Kant (mentre Kant era un freddo, un timido, un introverso, Fichte era un personaggio da assalto, eccitato, esaltato, estroverso), aveva letto la *Critica delle ragion pura* e, benché non avesse capito quasi niente, era stato folgorato da quel poco che aveva compreso (gli era venuta la febbre a 39°) e aveva immediatamente deciso che doveva andare da Kant. Essendo poverissimo e non avendo i denari per la diligenza, attraversò a piedi la Germania centrale e piombò in condizioni disperate in casa di Kant. Si può bene immaginare che cosa rappresentasse per il vecchio filosofo settantenne e per il suo coetaneo maggiordomo la presenza di questo scatenato che rivolgendosi a Kant con espressioni della massima ammirazione

gli chiedeva di illuminarlo ed anche di mantenerlo. Il fatto suscitò effetti disastrosi sul vecchio Kant, non tanto per i risvolti finanziari (Kant era molto generoso), ma per quelli relativi all'organizzazione della sua vita quotidiana. Fra l'altro Fichte continuava a parlare a getto anche quando Kant mangiava ed una delle regole fondamentali della vita di Kant era che non voleva essere scocciato mentre consumava i suoi pasti. Il poveretto – come dice in una sua lettera – ne ebbe la digestione rovinata.

Un'altra esperienza sconvolgente fu quando si mise in testa di sposarsi. Il metodo kantiano di scelta matrimoniale era perlomeno strano: faceva lunghe liste di fanciulle, che non conosceva, e poi le eliminava con le motivazioni più varie. Naturalmente, se avesse veramente voluto sposarsi, la cosa sarebbe stata facilissima perché nella mentalità sociale prussiana, Kant sarebbe stato un ottimo partito. Ma Kant si rese conto che con il suo regime di vita non avrebbe certo causato la felicità di nessuna donna e rinunciò.

Questa dunque fu la sua vita. Una vita che si è svolta nell'ambito di una Germania socialmente immobile e culturalmente, invece, squassata dalla rivoluzione da lui provocata. C'è una frase famosa di Marx secondo la quale gli inglesi hanno fatto la rivoluzione nell'economia, i francesi nella società e nella politica ed i tedeschi nel concetto. L'immota Germania scatenò una gigantesca rivoluzione mentale, il suo artefice massimo fu Kant.

Lezione 50

2. SIGNIFICATO GENERALE DELLA FILOSOFIA DI KANT

Credo sia opportuno inquadrare nell'ambito filosofico, seppure sommariamente, la rivoluzione kantiana. Si dice che con Kant inizia la filosofia contemporanea, che

Altre note
biografiche

Rapporto tra
scienza e
filosofia

viene anche chiamata postkantiana. Questo per una ragione molto semplice: Kant è stato il primo ed il solo nel suo tempo ad aver chiaro cosa significasse per la filosofia lo sviluppo della scienza moderna.

Fino a Kant i filosofi – e soprattutto i più grandi tra essi – hanno confuso la scienza con la filosofia. Questo fatto si vede chiaramente in Cartesio, in Spinoza, in Leibniz, ecc. Nei loro libri si parla di scienza, di fisica, di psicologia, di tutto. In questo senso la filosofia moderna (che va appunto fino a Kant), pur avendo un metodo particolare, quello cartesiano, mantiene la vecchia tradizione medioevale della filosofia come scienza totale. Per essa il filosofo è quello che dice tutto sul mondo naturale e sovrannaturale (Dio, la natura, l'uomo). È nello stesso tempo teologia, fisica, psicologia, logica, politica, morale, ecc.

Kant ha un'intuizione fondamentale, che cioè lo sviluppo della fisica, da Galilei a Newton a Lagrange, ha totalmente distrutto il mondo filosofico antico e medioevale, che non ha più senso far una filosofia come scienza totale del reale, perché la conoscenza del reale non ha più niente a che vedere con la filosofia ed è diventata oggetto della scienza. Questo si era già verificato con il mondo della natura; chi voleva sapere qualcosa sulla natura doveva leggere non i libri di filosofia ma i *Principia* di Newton o il trattato di *Meccanica Analitica* di Lagrange.

La genialità di Kant consiste nel fatto che egli ha capito che questo non è un fatto particolare, temporaneo e locale, ma il fatto fondamentale della stessa cultura dell'occidente. Qualsiasi determinazione d'oggetto, di qualsiasi tipo sia questo oggetto (fisico, biologico, psicologico, storico, politico), diventa per forza oggetto di una scienza specifica. Quello che è accaduto nella fisica da Galilei a Keplero a Newton, D'Alembert, Lagrange, Laplace (la via regia della grande fisica europea), accadrà inevitabilmente per la chimica (che alla fine del pensiero di Kant sorgerà per opera del grande Lavoisier) e per la biologia, la psicologia, la sociologia, la storia, ecc. Si tratta di un processo irreversibile.

In queste condizioni la filosofia, se rimane nell'ambito della mentalità antico-medioevale, è destinata a scomparire. Non si può prevedere quando, però si è sicuri che morirà per esaurimento perché mano a mano una scienza particolare conquisterà parti successive del suo territorio. L'impero della filosofia è destinato ad un progressivo restringimento fino a scomparire. E allora cosa farà il filosofo? Starà ad aspettare la sua inevitabile morte per consunzione?

La grande scoperta di Kant è che la filosofia, se rimane in questa dimensione, anzitutto muore e, anzi, è già diventata inutile prima ancora di perire perché la verità dell'oggetto, il sapere che cosa è l'oggetto, non è più compito della filosofia, ma è compito essenziale e definitorio della scienza. È lo scienziato che risponde alla domanda di cosa è l'oggetto e di quale è la sua struttura. L'astronomo ci dice quale è la struttura del sistema solare, il fisico quale la struttura della dinamica, il chimico la struttura della materia e così via. La filosofia, anche se ancora le rimane un grande impero, è già diventata inutile.

Si può dire che il genio di Kant sta nell'aver capito questo e nel fatto che è stato il solo ad averlo pensato. Nessuno prima di lui aveva compreso questo, neppure vagamente. Nessuno, prima di lui, si era posto questo problema fondamentale, vitale per il pensiero filosofico e che cioè la filosofia, così come era stata concepita da Platone a Cartesio, è stata di fatto distrutta da Newton.

Traiamo le conseguenze di questo fatto. Non rimangono che due vie d'uscita: la prima consiste nell'accettare questo dato, rinunciare a fare filosofia per fare solo scienza; cosa che in fondo già facevano gli illuministi francesi che gabellavano per filosofia un embrione di scienza politico-sociale. Si trattava di accettare la morte della filosofia e pensare ad una scienza X. Ma Kant ci teneva alla filosofia e in questo era

profondamente tedesco (le tre passioni dei tedeschi sono la musica, la guerra e la filosofia). Ma la filosofia non doveva solo vivere, non doveva neanche vivacchiare e farsi beffare dagli scienziati, come già cominciava a succedere con Lagrange e D'Alembert, per esempio, che dicevano appunto che i filosofi erano dei cialtroni e solo gli scienziati erano persone serie.

Ma come fare se si vuole che non solo la filosofia sopravviva e non sia nello stesso tempo ristretta in ambiti sempre più ristretti e mediocri? Bisogna completamente reinterpretare cosa significa *fare filosofia*. Questo fece Kant creando la dimensione moderna della filosofia per sua stessa definizione inaccessibile all'attacco scientifico. Kant ha salvato la filosofia dalla morte, l'ha ricreata rifondandola. La filosofia in realtà è stata creata due volte: la prima nella Grecia del V secolo, la seconda da Kant. Per questo Kant è così importante e non solo perché ha detto cose importanti. Egli ha ricreato una attività in un certo senso proprio come aveva fatto Galilei per la fisica rispetto ad Aristotele. Però, mentre Galilei ha solo impostato un discorso in questo senso, Kant ha quasi completamente impostato la nuova filosofia.

Kant ha reinterpretato la filosofia con uno spostamento fondamentale. In lui la filosofia non è più la teoria della struttura dell'oggetto, non è più scienza d'oggetto, ma diventa la scienza della possibilità di porre degli oggetti. Non è più scienza di primo grado, ma scienza di secondo grado; è l'attività riflessa che si pone la domanda: come è possibile che si pongano degli oggetti? e risponde a questa domanda: ogni conoscenza di oggetti è scienza, dalla teologia alla sociologia; la filosofia è scienza della scienza, è la scienza che studia e determina la possibilità stessa della scienza.

Ambito e ruolo della filosofia per Kant

In questo modo gli scienziati sono battuti per sempre. Essi si possono conquistare tutta la realtà; al filosofo questo non interessa più; il filosofo vola loro sopra. Questa scoperta kantiana è formidabile (è stato detto che si capisce se un libro è un testo filosofico solo osservandone l'indice: dove c'è un addensamento intorno alla lettera Kant, lì si è certi di trovarsi di fronte ad un'opera filosofica). La scienza può conquistare tutto il reale, il filosofo ha abbandonato completamente questo territorio e lo ha lasciato in anticipo agli scienziati. Dal 1781 tutta l'oggettività è stata a priori abbandonata dalla filosofia e delegata alla scienza. Da allora i filosofi si domanderanno: come fanno gli scienziati a conoscere? A questa domanda gli scienziati non possono rispondere, immersi come sono nell'oggetto; a questa domanda possono invece rispondere i filosofi in quanto si pongono ad un livello superiore di riflessione.

D'ora in poi i filosofi si domandano non più cosa è l'oggetto, ma come si fa a costruire, a determinare l'oggetto. La filosofia non è più scienza, ma teoria della scienza. Terminologicamente questo è stato magistralmente chiarito da Fichte che ha capito l'essenziale di Kant ed in questo è stato grande anche se non ha capito tante altre cose.

Una volta stabilito questo fatto, Kant si appassionò al giochetto e allora, da buon pedante prussiano, alla luce di questo, rimase tutto. Nel passato cosa era l'estetica? Era la scienza di cosa era l'oggetto bello. Kant dice che questo non ha più senso e che il filosofo dell'estetica si chiede invece come è possibile che esista un oggetto estetico; non *cosa è*, ma *come è possibile* che ci sia questa dimensione di oggetto: l'oggetto estetico. Così prima di Kant i moralisti facevano una scienza morale e in particolare, nella famosa formulazione kantiana, spiegavano perché il bambino non deve rubare la marmellata. Per lui la morale diventa filosofia della morale: non si chiede più cosa gli uomini debbono fare, ma come è possibile che gli uomini parlino di dovere morale; la teoria dell'obbligazione non è più la teoria che determina gli obblighi (che sono oggetti particolari), ma è la teoria che determina come è possibile l'obbligazione.

L'apparizione della *Critica* kantiana fu, per i pensatori, insieme una mazzata ed una liberazione. Un lodevole pensatore tedesco che, insieme al giovane Fichte, capì la

rivoluzione introdotta da Kant, disse che in un primo tempo aveva avuto l'impressione di essere preso in giro e poi di essere stato liberato e di vivere in un nuovo meraviglioso mondo. Egli, all'inizio, ebbe l'impressione che fosse stato distrutto ogni discorso filosofico a profitto della scienza, ma, proseguendo la lettura, scoprì che Kant lo aveva proiettato in uno spazio diverso e precisamente in uno spazio a dimensione infinita perché è uno spazio che si costruisce su se stesso. I filosofi sono salvi perché ogni volta che ci sarà una determinazione di oggetto, in tale determinazione ci sarà scienza in senso kantiano e questo richiederà automaticamente una riflessione che nello stesso tempo è una fondazione filosofica, cioè il domandarsi da parte del filosofo come è possibile questa attività; la determinazione della possibilità della costituzione di un oggetto diventa la determinazione del senso e del valore dell'oggetto e dell'attività. Una volta che si determini la possibilità di un oggetto e di una attività, se ne determina anche il senso.

Il significato di una attività è la chiarificazione della sua possibilità. La fondazione così diventa automaticamente la validazione perché da questo momento si determina che essa non è follia né inutilità, né delitto, ma sensatezza, realtà, costituzione reale, cioè valore.

La determinazione della possibilità della costituzione dell'oggetto di una certa attività diventa *ipso facto* la scoperta del significato e del valore di quell'attività. Perciò la filosofia cessa di essere una teoria dell'oggetto per diventare la teoria del significato dell'attività costitutiva; la finalità ultima della filosofia è di arrivare a determinare la totalità del significato dell'attività.

Paradossalmente qui Kant ritrova una vecchia mania della filosofia: la totalità. Ma ora non si tratta più della totalità dell'essere, che non significa niente per lui, ma si tratta della totalità dell'agire umano in quanto azione dotata di significato e di valore. Questo presuppone l'analisi del significato e del valore dell'attività.

Infatti, Kant, nella *Critica della ragion pura* ha posto il problema del significato e del valore della struttura dell'attività scientifica; nella *Critica della ragion pratica* dell'attività morale e religiosa e ne la *Critica del Giudizio* dell'attività estetica. Nella quarta critica avrebbe dovuto trattarsi dell'attività processuale umana, della storia umana.

Scompare con Kant la vecchia metafisica. Anzi il suo grido famoso era "Niente metafisica!". E tuttavia, come diranno i peggiori nemici della sua filosofia, in lui c'è una metafisica ancor peggiore della vecchia, perché in lui c'è una metafisica del significato. In effetti egli fonda la nuova metafisica moderna, distrugge la metafisica preesistente elaborandone una ancor più terrificante ed ossessiva: la metafisica della dimensione del significato. E questa è sicuramente la cosa più formidabile della storia del pensiero dopo la fondazione del pensiero oggettuale da parte dei greci, e spiega anche il destino travolgente di Kant, il solo pensatore che sia considerato grandissimo da tutte le scuole di pensiero.

Oggi gli idealisti, i marxisti, i fenomenologi, gli esistenzialisti ecc., che pure si odiano tra loro, concordano tutti circa il fatto che in Kant c'è il più grande pensatore dell'occidente. Tutti questi infatti si muovono nella dimensione creata da Kant. Anche se danno alla sua filosofia significati completamente diversi tra loro. Tutti sono nell'ambito della teoria del significato creata da Kant. Il solo modo oggi di fare filosofia è quello elaborato da Kant.

In effetti oggi gli scienziati possono anche guardare alla riflessione filosofica come inessenziale ed affermare che importante è conoscere cosa succede attraverso la scienza, ma in questo modo offrono il fianco all'attacco kantiano, inevitabile e di principio: ma come fate a fondare la vostra scienza? come fate ad asserire che la vostra scienza ha senso e valore? Qui bisogna fare attenzione. Certamente Kant non ha avuto

Fine della
metafisica
dell'essere
(inizio della
metafisica del
significato)

subito chiaro tutto questo. All'inizio del suo processo creativo, come tutti i rivoluzionari di questo mondo, egli eredita i residui del vecchio mondo. La sua scoperta è il frutto di una tormentosa vicenda culturale che dura decenni. Solo alla fine, tutto quello che egli andava elaborando divenne chiaro per lui e per gli altri.

Si dice, con molta banalità, che Kant fa dipendere l'oggetto dal soggetto. Così espressa questa è una fesseria solenne, mentre ha senso dire che egli fa dipendere l'attività di costituzione dell'oggetto da una teoria intenzionale del significato. Così con Kant non si può dire che ci si trovi di fronte ad una filosofia diversa, nel senso in cui si può invece dire che il cartesianesimo è diverso dallo spinozismo e così via. Quello che è diverso con Kant è l'ambiente mentale globale. Kant ha iniziato il modo attuale di fare filosofia. Kant dice che ogni volta che l'uomo si pone il problema di *che senso ha quello che fa*, allora fa filosofia, e solo allora; il che significa che in qualche modo la fa sempre e non può non farla. Gli scienziati si conquistino pure la totalità del reale, saranno costretti a fare filosofia e, come la storia ha insegnato, la faranno male.

Qui c'è anche una scoperta che potremmo definire psicanalitica *ante litteram* e che è stata possibile proprio per il suo genio filosofico.

La teoria della fondazione, infatti, è la risposta all'angoscia psichica fondamentale. L'angoscia della vita non dipende dal fatto che esistono oggetti che non si conoscono, ma deriva dal fatto che non si riesce bene a capire come dare un senso alla propria vita. Nessuno è angosciato dal fatto che esiste il sistema solare o la tavola di Mendeleev; l'angoscia deriva dal chiederci: cosa dobbiamo fare? Che senso ha quello che facciamo? È da qui che nascono le famose crisi. In fondo il kantismo è la scoperta del fatto che il problema fondamentale non è un problema d'oggetto, che non ha mai creato angoscia, ma consiste nel fatto che non si comprendono bene senso e valore.

Questo ci indica anche che Kant, che pure apparentemente è stato il più bloccato, il più sereno, il più inerte dei filosofi, era in realtà un groviglio di angosce e di rimpianti, dal momento che è difficile che non ci sia una profonda ed inconscia radice in questa impostazione filosofica.

Kant ha dunque distrutto la filosofia dell'essere, la metafisica dell'essere per sostituirvi la filosofia del conoscere e del significato. È la fine dell'ontologia sostituita dalla gnoseologia trascendentale. Oltre a distruggere l'ontologia a profitto della gnoseologia, l'essere a profitto del senso, egli, nello stesso tempo, come abbiamo già anticipato, ha rotto il matrimonio, sempre più infernale, tra scienza e filosofia.

Si scoprì più tardi che le cose nella realtà si aggrovigliavano e non erano così semplici come apparve all'epoca di Kant. Alcuni aspetti della vecchia problematica tornavano fuori proprio dall'approfondimento della nuova. Per esempio, se si approfondisce e si sviscera fino in fondo una teoria del significato, riemerge fuori un'ontologia neurofisiologica perché il significato è opera del cervello umano, che a sua volta è uno strano meccanismo conosciuto anche scientificamente e allora bisogna fare i conti con quello. Il divorzio tra scienza e filosofia non è poi così facile e netto come Kant credeva.

Vedremo risorgere, ed il realtà sta già risorgendo, una forma di neoaristotelismo all'interno del neokantismo. Per esempio, al recente congresso di Firenze dove filosofi e scienziati di tutto il mondo hanno dibattuto il tema dei livelli della realtà, Aristotele è venuto fuori continuamente soprattutto da parte degli scienziati. In particolare un meccanico quantistico, dopo aver trattato per ore della sua materia in modo tecnico, ha tirato fuori che c'erano dei problemi e ha cominciato a citare in proposito proprio il vecchio Aristotele. Questa cosa non sarebbe stata nemmeno pensabile venti anni fa.

Aristotele ritorna e Kant, come del resto tutti i rivoluzionari, non aveva capito che il vecchio regime sarebbe tornato. Perché questo fatto si verifichi non è molto chiaro; si tratta di un problema molto grosso. C'è sempre un eterno ritorno, sia pure non

**Kantismo
come risposta
al disagio
psichico
fondamentale**

**Attuali segnali
di crisi del
kantismo**

**'Eterno
ritorno' nella
storia della
filosofia**

nel modo che diceva Nietzsche o come, in modo più efficace, diceva Marx. Ritorna, forse, perché, mentre la rivoluzione crede di risolvere tutto, in realtà alcuni problemi non risolti restano sempre. Kant, questo grande rivoluzionario del pensiero, aveva creduto di risolvere tutta la problematica esistente, almeno nell'impostazione, e di aver posto sulla giusta via la filosofia (dichiarò proprio questo e precisò che "tutti mi seguiranno o non saranno niente"); ma adesso, anche se la sua via è formidabile, viene fuori che alcune cose che egli non poteva risolvere sono forse risolvibili con il vecchio Aristotele. Questo è un fatto divertente nella storia della filosofia: in essa tutto ritorna; si crede di liberarsi da qualcosa e la si ritrova tra i piedi. Proprio adesso la filosofia americana, nell'ultimo decennio, ha riscoperto Aristotele, ne è consapevole e lo dice.

Leggeremo dunque Kant in una doppia lettura: una lettura propriamente kantiana ed una lettura critica. E in questa seconda lettura cercheremo di capire perché, dopo due secoli di assoluto ed incontrastato kantismo, comincia la crisi dell'impero kantiano. Di questa crisi non so dire né in cosa consista, né soprattutto dove vada a finire; nessuno sembra oggi ne abbia la minima idea. Si comincia solo a capire che c'è qualcosa che non va.

Oggi siamo, rispetto a Kant, come gli occamisti di fronte ad Aristotele: capivano che non funzionava più, ma non sapevano cosa fare; noi comprendiamo solo che cominciamo a liberarci da questo dominio assoluto, che è cominciata la rivolta. Di rivolta si tratta perché per due secoli Kant ha totalmente ed assolutamente dominato e, se c'è stato un impero totalitario nella filosofia, ancor peggiore dell'aristotelismo, questo è stato proprio il kantismo negli ultimi due secoli, nei quali chi non ragionava nella struttura problematica kantiana, era come non esistesse, non aveva diritto alla parola ed era emarginato come un pazzo. Oggi cominciamo a pensare e dire cose diverse o quanto meno, secondo altre prospettive, comincia a diventare possibile.

Nella filosofia kantiana si possono individuare due periodi: il periodo precritico e la filosofia propriamente detta. Per quanto ciò che interessa sia il secondo periodo, è opportuno accennare brevemente anche al periodo precritico.

Kant inizia la sua carriera filosofica verso il 1750 e rimane nell'ambito della filosofia tradizionale fino al 1770; a partire da questa data egli comincia un ripensamento radicale di tutta la filosofia a lui contemporanea, che lo conduce in una decina di anni di lavoro alla costruzione della nuova filosofia critica. Per questo si parla di un Kant precritico.

Il Kant precritico faceva filosofia nel modo in cui la si faceva fin da Parmenide, cercava cioè di costruire un'ontologia scientifica, una teoria dell'essere che fosse in qualche modo pienamente d'accordo con le conquiste della scienza, quella che avevano fatto Cartesio, Leibniz ecc.

**Kant
'precritico'**

Seguiva allora la scia del maggior pensatore tedesco del primo settecento, Wolff, che era un pesantissimo e noiosissimo costruttore di giganteschi malloppi concettuali. Praticamente allora Kant era un wolffiano che si occupava soprattutto di costruire una metafisica scientifica, di fatto una forma di neoleibzianesimo.

Verso il 1770, però, Kant si accorse che questo sforzo ventennale era praticamente sterile facendo una riflessione abbastanza semplice sul differente status della scienza e della filosofia negli anni '70. L'analisi comparata delle vicende filosofiche e di quelle scientifiche non era molto positiva per la filosofia; la filosofia critica kantiana nasce, come del resto nascono tutte le rivoluzioni, dalla constatazione che il regime filosofico esistente funzionava male, nasce, in ultima analisi, da uno stato di disagio del filosofo.

In che cosa consiste questo stato di disagio del filosofo rispetto allo scienziato, che allora era fondamentalmente il fisico? Kant si accorse che si trovava di fronte ad una situazione altamente positiva per la fisica che progrediva, per così dire, in senso

**Fisica post-
newtoniana e
'disagio' della
filosofia**

uniformemente accelerato mostrando un'organicità, una sicurezza di fondamenti e soprattutto una fecondità ed una progressività eccezionali. Sicurezza dei fondamenti ed universalità erano provate dal fatto che ormai tutti i fisici accettavano un solo sistema assiomatico, quello dei *Principia* di Newton. Si era di fronte ad una totalizzazione della fisica in quanto teoria scientifica, dal momento che tutte le sue scoperte rientravano perfettamente nell'ambito della meccanica newtoniana. La fisica, inoltre, era molto feconda: ogni dieci anni realizzava nuove scoperte e nuovi trionfi. Possedeva insomma le caratteristiche tipiche della positività per una mentalità logica: l'universalità, la totalità e la fecondità. In essa non era possibile trovare niente di tautologico, di puro verbalismo. Le cose erano assai cambiate dal tempo della fisica aristotelica, che, pur possedendo le caratteristiche dell'universalità e della totalità (non a caso era stata costruita da quel logico per eccellenza che era Aristotele), mancava però totalmente di fecondità e per secoli era girata intorno ai problemi senza risolverli. In soli ottanta anni la fisica newtoniana, invece, aveva realizzato conquiste incredibili. Gli scienziati potevano essere assai soddisfatti.

Le cose non andavano altrettanto bene per la filosofia, la quale si presentava allora come un coacervo di diverse correnti che combattevano aspramente tra loro in una lotta nello stesso tempo confusa e soprattutto sterile. Non si trattava affatto di una lotta creativa, che non avrebbe certo sconcertato Kant, che, da buon dialettico, era convinto che la creatività nascesse proprio dalla lotta e nella lotta. Ma il fatto era che la filosofia del tempo non era creativa anche se era rissosa; in effetti si ripetevano sempre le stesse cose: stesse le battaglie, stessi i risultati. Nel 1600 c'erano stati i razionalisti cartesiani e gli empiristi baconiani; nel 1770 ci sono i razionalisti wolffiani e gli empiristi humiani. Certo Wolff era più organizzato e strutturato rispetto ai cartesiani e Hume ha condotto a ben altri livelli di raffinatezza l'empirismo di Bacone. Ma si tratta di progressi nell'esposizione e nelle argomentazioni, non di grandi progressi nella conoscenza; gira e rigira erano sempre lì.

Questa era la situazione ai tempi di Kant, una situazione in cui i filosofi si sentivano a disagio di fronte ai fisici. Che fare? Si doveva rinunciare alla filosofia e darsi alla scienza, come già cominciavano a fare le intelligenze più brillanti del momento? Kant, da filosofo ostinato e da buon prussiano, prima di mollare, vuole verificare fino in fondo se non siano praticabili altre strade. E innanzitutto si chiede perché non è possibile fare una filosofia che abbia le stesse caratteristiche positive della scienza, che abbia cioè l'universalità, la sicurezza dei fondamenti e la fecondità della fisica. Ovviamente o si riesce a fare questo oppure la filosofia è persa.

Kant inizia proprio da qui; la filosofia critica inizia con un periodo di gestazione in cui si tratta di vedere come dare alla filosofia uno statuto di positività scientifica. Ne viene fuori l'aspetto dogmatico di Kant, quello che gli antikantiani denunceranno sempre e con scarsa fortuna, sebbene il loro attacco non sia senza fondamento. Essi hanno detto che Kant, anche se si è presentato come pensatore antidogmatico per eccellenza, come il pensatore senza presupposti, in realtà ha avuto sempre un presupposto dogmatico nel senso che non lo ha mai spiegato né criticato. Questo presupposto consiste nell'affermare che la scienza è valida.

**Dogmatismo
di Kant**

Il fatto che la scienza sia valida non è certamente contestabile in sé, ma il problema è un altro ed è il fatto che Kant lo dà per scontato. Si tratta certo di un fatto empiricamente vero (in effetti la fisica del '700 avanza), però su cosa è fondata questa affermazione? Sarebbe necessario fare qualche analisi critica su questa affermazione, cosa che Kant non ha fatto. Egli è partito dal presupposto, storicamente dato, che cioè la scienza nel '700 è avanzata prepotentemente, e questo gli è bastato.

A parte questo aspetto su cui si può discutere, la filosofia critica viene fuori dalla ricerca tesa a dare alla filosofia lo statuto positivo proprio della scienza. Kant dice che

**Programma
filosofico del
Kant 'critico'**

per fare questo si deve avere chiaro cosa fa il fisico, qual è la struttura interna profonda che rende possibile al fisico il suo operare positivo. Inizia così l'analisi strutturalistica della scienza, l'analisi del modo di studiare e di assimilare propria del fisico. Kant cerca di capire perché lo scienziato ha strutturalmente un certo comportamento.

CRITICA DELLA RAGION PURA

Lezione 51

1. PROBLEMA DEL GIUDIZIO

L'analisi critica strutturalistica della scienza è il primo momento della filosofia critica kantiana. Si tratta di un'analisi critica perché Kant si chiede come è possibile il funzionamento positivo della scienza. Questa è la caratteristica di quella che si chiamerà poi analisi trascendentale, scoperta centrale del pensiero kantiano, cioè come è possibile che la scienza sia valida e la certezza che la risposta sta nella struttura interna di questa attività.

Come è possibile la scienza?

Kant parte dunque dalla volontà di rendere la filosofia simile alla scienza, considerata dogmaticamente come positiva. Per fare questo deve per prima cosa capire la struttura interna di questa realtà che è la scienza e che ne rende possibile e ne garantisce il comportamento sempre più progredito. Deve perciò fare l'analisi strutturale della scienza e domandarsi come funziona. Una volta che abbia risposto alla domanda "come è possibile la scienza?", attraverso la risposta sulla struttura interna di essa, non rimarrà ai filosofi che fare una seconda operazione: dare alla filosofia la struttura interna della scienza.

Kant scoprirà che la struttura interna della filosofia non potrà essere la stessa della scienza, dovrà essere completamente diversa. Nel 1770 egli ancora non sa queste cose, ma è fermamente deciso a fare una filosofia scientifica. Potremmo dire che in fondo egli è diventato kantiano per necessità; la sua filosofia critica è nata per necessità.

Qui c'è una fortissima analogia con le sorti della rivoluzione francese del 1789. Anche Robespierre, all'inizio, non voleva certo rovesciare la monarchia, intendendo anzi razionalizzarla e ristrutturarla all'inglese; così Kant non voleva cambiare il modo di fare filosofia, ma semplicemente renderlo positivo. Il risultato in ambedue i casi sarà che tutto salterà per aria: Robespierre farà saltare il regime precedente per creare la democrazia moderna e Kant distruggerà venti secoli di filosofia per iniziare il modo moderno di fare filosofia.

Rivoluzione kantiana e rivoluzione francese

Kant dunque si chiede come sia possibile la scienza. Da allora in poi questa formula "come è possibile" diventerà la formula del pensiero di Kant.

A questo punto abbiamo la prima geniale intuizione di Kant: non gli interessano i contenuti della scienza, mentre prima di lui tutti i pensatori erano stati ossessionati dai risultati. Egli è il primo che parte da un altro presupposto: deve interessare solo la struttura interna della scienza, non *quello* che accade, ma *come* accade. Se si legge la *Critica della ragion pura* si rimane sbalorditi nel vedere che in questo testo non c'è una sola enunciazione relativa a leggi ed oggetti fisici. Quello che interessa Kant dal punto di vista concettuale è la struttura logica, la procedura d'azione della scienza, dell'attività mentale. Questa è un'intuizione geniale che fa di Kant il fondatore reale di quello strutturalismo moderno di cui oggi tanto si parla.

Nella sua analisi Kant scopre che la fisica è caratterizzata da una catena di giudizi, cioè di enunciati. I giudizi, come è noto dai tempi di Aristotele, sono di due tipi: analitici e sintetici. Kant scoprirà che esiste una terza categoria di giudizi, il giudizio sintetico a priori, che svolgerà un ruolo fondamentale nel discorso scientifico, che è anzi la struttura profonda del discorso scientifico.

Giudizio analitico e giudizio sintetico

Il giudizio *analitico* è quel giudizio in cui il predicato non fa altro che esplicitare ed enunciare le caratteristiche già contenute nel soggetto. Il vocabolario contiene giudizi analitici. Essi sono assolutamente certi, proprio perché analitici, e totalmente infecondi,

in quanto non danno ovviamente luogo ad alcun aumento di conoscenza. Per le loro caratteristiche sono a priori.

I giudizi *sintetici* sono quegli enunciati in cui il predicato aggiunge qualcosa, e quindi non sono una semplice esplicitazione. Per esempio l'enunciato: "L'acqua bolle a 1000°" è un giudizio sintetico. Si tratta di giudizi di tipo scientifico. In essi c'è una sintesi con un contenuto nuovo; ovviamente sono giudizi a posteriori; sono progressivi ed aumentano il contenuto della conoscenza umana e tuttavia, contrariamente a quelli analitici, sono discutibili come tutti i risultati, e quindi non sono assoluti.

Un giudizio analitico è un giudizio del tipo "ogni corpo è esteso" in quanto nel concetto di corpo è automaticamente contenuto il concetto di estensione. Giudizio sintetico è invece l'enunciato: "il corpo è pesante" perché per esserci corpo ci deve essere campo gravitazionale, cosa che si può affermare solo a posteriori. Mentre l'estensione è caratteristica definitoria dei corpi, il peso è una caratteristica fisica dei corpi legata all'accertamento sperimentale. L'esistenza del campo gravitazionale non è un dato di conoscenza a priori.

A questo punto Kant si pose una domanda che nessun fisico si era mai posto. I fisici, come tutti gli scienziati, erano e sono ossessionati dalla ricerca delle cause dei fenomeni. Ma Kant si domanda: nel concetto di fenomeno è contenuto a priori il concetto di causa del fenomeno stesso? La risposta è no; il giudizio causale non è un giudizio analitico perché si possono benissimo immaginare fenomeni senza antecedenti causali.

**Giudizio
sintetico a
priori**

Ma, se la causalità non è a priori, dovrebbe allora essere a posteriori. E allora se non si trova la causa di un fenomeno, si dovrebbe dire che la causa non esiste. Ma non solo questo non avviene, ché anzi, meno i ricercatori trovano la causa dei fenomeni che studiano, più sono accaniti nel ricercarla e sicuri che ci deve essere. Questo significa che il giudizio causale non è neppure un giudizio a posteriori perché la verifica contraria non solo non dà luogo all'affermazione che la causa non esiste, ma anzi spinge vieppiù alla sua ricerca. Non si tratta di un giudizio analitico né di un giudizio sintetico ma certamente si tratta di un giudizio a priori. Kant dice si tratta di un giudizio *sintetico a priori*. È la prima grande scoperta di Kant.

La scienza si regge non tanto sui giudizi analitici o sintetici a posteriori, quanto sui giudizi sintetici a priori, che sono in realtà l'armatura più profonda della scienza. Ogni fenomeno ha una struttura causale; questa struttura causale è a priori, indipendente cioè dai risultati dell'esperienza, ma fonda e determina l'esperienza stessa. La scienza esiste perché gli scienziati presuppongono a priori che esistano le cause dei fenomeni. La scienza è indirizzata, governata e orientata da questa struttura ossessiva: non esistono che fenomeni collegati mediante sequenze causali. Nessuno scienziato si pone questo problema perché esso è il presupposto stesso della scienza; senza di esso la scienza non sarebbe mai sorta.

Ricapitolando: come abbiamo visto, il problema kantiano era quello di fare una filosofia che avesse le caratteristiche positive della scienza. Ma per giungere a questo era necessario in primo luogo fare una analisi preliminare di come fosse possibile la scienza. Questa indagine portò a dei risultati con i quali Kant innovò profondamente il quadro precedente. Oltre ai vecchi giudizi analitici a priori e sintetici a posteriori, Kant scoprì l'esistenza dei giudizi sintetici a priori che risultavano essere l'asse portante della scienza.

Qui vediamo subito apparire la caratteristica centrale del discorso kantiano: esistono delle strutture che rendono possibile l'esperienza in quanto la costruiscono e l'organizzano. È questo quello che abbiamo chiamato lo strutturalismo kantiano. I giudizi sintetici a priori sono possibili in quanto esistono delle strutture di questo tipo, cioè fondanti l'esperienza.

Ripercorriamo l'iter seguito da Kant e cioè la serie di domande e risposte: come è possibile la scienza? La scienza è strutturata nel suo asse mediante giudizi sintetici a priori. La domanda diventa allora: come sono possibili i giudizi sintetici a priori? Essi sono resi possibili da un particolare tipo di struttura.

Come è possibile il giudizio sintetico a priori?

Nel giudizio di tipo causale si nota subito una caratteristica: sono a priori perché sono indipendenti dall'esperienza e, anzi, l'anticipano e la formano, sono sintetici ovviamente per il fatto che non sono analitici. Una volta enunciato questo, Kant deve passare ad esaminare le particolari strutture delle varie scienze.

Ma, prima di fare questo, Kant si trova di fronte un altro problema, cioè davanti al fatto che la scienza non sorge *ipso facto*, ma nasce nell'ambito di un pensiero, di un'esperienza pre-scientifica. L'uomo avverte la presenza della realtà; la scienza è la comprensione ed organizzazione della realtà naturale, della natura, che è data all'uomo precedentemente ad ogni discorso scientifico. L'umanità più primitiva, anche se non aveva scienza, possedeva tuttavia un'intuizione della natura e faceva dei tentativi di capire questa stessa natura. La magia in fondo non è altro che il tentativo di costruire le catene dei fenomeni e di spiegarle.

Perciò, prima di analizzare le scienze, Kant deve porsi il problema di come è possibile l'intuizione della realtà. Il primo livello, il livello 0 della conoscenza consiste nel fatto che l'uomo avverte la presenza della realtà; nella terminologia kantiana questo è il livello dell'*intuizione*, che viene prima della comprensione scientifica.

Lezione 52

2. ESTETICA TRASCENDENTALE

2.1. Spazio e tempo

L'intuizione per Kant è la presenza del reale, della natura; il problema a questo punto diventa: "come è possibile l'intuizione?". La risposta a questa domanda è contenuta nella prima parte della *Critica della ragion pura* che si chiama *Estetica trascendentale*. Qui il termine *estetica* non ha nessun riferimento all'attuale accezione di estetica come teoria del bello ma riprende la terminologia greca per cui l'estetica è la teoria della sensazione; *trascendentale* è aggettivo kantiano chiave, che indica l'elemento che rende possibile l'esperienza, ma è indipendente, a priori rispetto all'esperienza stessa e tuttavia ha senso solo in funzione dell'esperienza.

Intuizione ed estetica trascendentale

L'estetica trascendentale sarà perciò la ricerca delle strutture che rendono possibile l'intuizione. La causalità, come vedremo meglio in seguito, è un concetto trascendentale perché è a priori, precede l'esperienza in quanto la costruisce, ma non ha senso che in funzione dell'esperienza. Essa è semplicemente la struttura che connette l'evento A come causa all'evento B come effetto.

Come è dunque possibile l'intuizione? Qui immediatamente troviamo una struttura ricorrente nel pensiero kantiano: il dualismo. Kant concepisce ogni esperienza come una sintesi a priori, una sintesi nella mente umana. Sintesi implica, come è ovvio, almeno due elementi: la materia dell'esperienza e la forma dell'esperienza. La materia è ciò che la mente umana passivamente recepisce e non può rifiutare, è il dato. Per quanto riguarda la materia, la mente umana è passiva e non può che essere tale dal momento che si limita alla sua registrazione. Sia l'uomo della strada che lo scienziato non possono non registrare che esiste, per esempio, il fenomeno *luce*, il dato della luminosità della realtà. Certo lo interpretano in modo diverso, ma ambedue sono costretti ad accettare nel modo più assoluto questo dato della natura.

Strutturalismo (trascendentale) kantiano

La forma è invece ciò che attivamente è costruito dalla mente umana; la forma è forma della costruzione operata dalla mente umana.

Si vede subito che la sintesi a priori è una sintesi in cui la mente nello stesso tempo è attiva e passiva. È passiva in quanto recepisce il dato mediante la sensazione ed è assolutamente attiva nella costruttività formale. Questo è l'impianto fondamentale della filosofia critica kantiana: la mente umana è passiva nella ricezione del dato materiale ed attiva nella costruzione formale, organizzata, dell'insieme di dati. Tutto lo sforzo kantiano sarà allora centrato sulla forma, dal momento che sul dato materiale non c'è niente da dire.

Il problema sarà allora l'individuazione delle strutture formali, cioè degli elementi trascendentali. Questo è il dualismo costruttivistico kantiano. Qua appare subito come la filosofia kantiana è una filosofia dell'attività, della costruttività perché l'attività umana è costruzione del reale. Nello stesso tempo è una filosofia dualistica perché pone sullo stesso piano integrato forma e materia. Per Kant non c'è mai forma senza materia né materia senza forma, non formalizzata. L'intuizione umana la più primitiva è sempre formalizzata. L'uomo indissolubilmente conosce attraverso l'organizzazione formale di un dato materiale. Infatti, se ci fosse solo forma l'uomo sognerebbe soltanto (il sogno è forma senza materia); se ci fosse solo materia non ci sarebbe pensiero perché allora l'uomo sarebbe immerso in un flusso di dati e sarebbe incapace di dare loro la minima organizzazione.

Vediamo ora in cosa consiste la sintesi operata dall'intuizione. Si pensi ad un infante che apre gli occhi e vede il mondo. Accadono due cose: da una parte le sue terminazioni sensoriali avvertono x, y, n dati; contemporaneamente la sua mente organizza questi dati in due forme pure dell'intuizione. Queste due forme sono: lo *spazio*, forma del senso esterno, e il *tempo*, forma del senso interno. Il neonato organizza automaticamente tutto ciò che avverte in una sequenza temporale e nello stesso tempo organizza i dati nella contemporaneità spaziale, vede cioè il mondo come un insieme di dati contemporanei dello spazio e successivi nel tempo.

Spazio e tempo come forme a priori della sensibilità

Lo spazio è tipicamente una forma di contemporaneità, di connessione e il tempo, invece, è ovviamente una forma di successione. C'è tra le due forme, però, una differenza perché l'esteriorità viene immediatamente proiettata sul piano spaziale (è notorio che l'uomo vede il mondo nelle coordinate della geometria euclidea: ampiezza, lunghezza, profondità), mentre la temporalità non è esteriorizzata. Non si vede la sequenza temporanea, si *avverte* che c'è una sequenza temporale ma si vede sempre una contemporaneità spaziale.

Abbiamo dunque visto che nell'estetica trascendentale alla domanda: "come è possibile l'intuizione?" Kant risponde che essa è resa possibile da una costruzione, cioè da una sintesi a priori, mediante la quale i dati puri, sensorialmente avvertiti, vengono organizzati in una sequenza interiorizzata, temporalizzata ed in una visione spazializzata. Qui comunque vengono fuori due problemi. Il primo problema riguarda i rapporti tra le due forme, rapporto che nasce dal fatto che siamo di fronte ad una sola sintesi. Questo rapporto è reso complesso dal fatto che la forma *tempo* ha una sua specificità. In particolare, il tempo scandisce l'esperienza interna: noi viviamo sempre nel tempo, tanto è vero che ritraiamo temporalmente la nostra stessa esperienza spaziale. Da questo viene fuori una delle caratteristiche proprie della filosofia postkantiana: il primato della temporalità sulla spazialità, che ha inizio proprio con Kant.

Primato della temporalità

Nella filosofia prekantiana c'era il primato dello spazio. Tutta la grande metafisica del '600 era dominata dallo spazio, dalla geometria, mentre il tempo era considerato una cosa strana di cui i filosofi non sapevano bene cosa fare. C'è stato un solo grande pensatore del periodo prekantiano che era ossessionato dal tempo, S. Agostino, ma dopo di lui per 1.400 anni lo spazio ha dominato incontrastato nella mente dei filosofi.

Kant instaura invece il primato moderno della temporalità per l'ovvia ragione che, dal momento che la sintesi a priori avviene nella mente e la forma dell'esperienza interna è il tempo, lo spazio deve essere ritradotto nella dimensione tempo per avere un senso. In altri termini, mentre l'esperienza temporale non deve essere proiettata sul piano spaziale (l'ora, il prima ed il dopo non hanno localizzazioni spaziali), ogni esperienza spaziale deve, invece, essere temporalizzata (dal momento che, per esempio, io vedo sempre qualcosa in ogni momento della mia vita). Questo significa che esiste una disimmetria tra le due esperienze.

Qui bisogna fare attenzione perché si tratta di un momento delicato del pensiero kantiano. Mentre l'esperienza temporalizzata non viene ritradotta in senso spaziale, ogni esperienza spaziale, in quanto avvertita, in quanto cosciente, deve essere temporalizzata nella temporalità, appunto, della coscienza. Il vedere qualcosa, quando si ha coscienza di vedere, implica che quel qualcosa deve essere immesso nella temporalità della coscienza.

C'è dunque un primato della forma *tempo*; in questo senso la filosofia kantiana dell'esperienza cosciente, che riprende tutte le altre esperienze, diventa una filosofia della temporalità. Il tempo detronizza lo spazio come elemento centrale perché la vita della coscienza è una vita interiorizzata. Ogni avvertire, in quanto è avvertire di avvertire, viene temporalizzato.

C'è da precisare che il primato del tempo sullo spazio non è certamente un primato ontologico, ma puramente conoscitivo. Dal punto di vista reale le due forme sono sullo stesso piano, sono due forme pure dell'intuizione, dove *forme pure* significa, ripetiamo, che sono forme indipendenti dall'esperienza. La temporalità e la spazialità non si imparano, sono due forme che vengono automaticamente imposte al reale. Sono due forme della mente, per cui non potremo mai dire in senso assoluto che l'universo è spazio/temporale. Questo noi non lo sappiamo; possiamo solo dire che noi non possiamo avvertire e pensare il reale se non nell'organizzazione spazio/temporale.

Differenza tra i piani gnoseologico ed ontologico

Qua noi possiamo avvertire il larvato scetticismo di Kant. Kant dice che noi non possiamo pretendere di avere una specie di visione e di conoscenza assoluta, perché non esistono le basi per questo; dicendo una cosa equivalente ma non uguale, possiamo dire di poter intuire e pensare solo in questa modalità. Certo non possiamo attribuire al reale una struttura che è propria della mente umana.

'Scetticismo' e fenomenismo kantiani

È questa la famosa teoria degli occhiali che fanno vedere il mondo secondo il loro colore; solo che noi non possiamo liberarci da questi occhiali perché non riusciremo mai a pensare disimpegnandoci dallo spazio/temporalità. Queste sono dunque le due forme pure dell'intuizione scoperte da Kant.

Si può porre a questo punto il problema di come si distingue la realtà dall'illusione, ma per Kant questo è un falso problema, perché per lui un'esperienza non è un'illusione quando è condivisa da tutta l'umanità. Su questo punto in Kant c'è un residuo dogmatico. Ma, se si pensa bene, al limite, attorno a questo problema si può dire che, quand'anche il mondo fosse allucinazione collettiva, per Kant vorrebbe dire che l'umanità ha questo tipo di visione sua propria sulla base della quale pensa ed agisce.

A questo punto della riflessione di Kant abbiamo la materia, il dato sensibile e le forme che la organizzano. Altri esseri potrebbero avere altre forme. Ma la realtà in sé com'è? Qui viene fuori il secondo aspetto centrale di Kant: il fenomenismo kantiano. Kant sostiene che noi non potremo mai arrivare a definire come è la realtà in assoluto, in sé; noi possiamo solo definire la realtà come appare all'intuizione umana, la realtà non come *inseità*, ma come *fenomeno*.

È questa una rivoluzione di enorme portata perché da Parmenide a Hume tutti i filosofi hanno pensato che in fondo la mente umana avverte qualcosa in sé, l'*essere*, uguale per tutti gli esseri che possono entrare in contatto con lui; Kant si pone invece in una posizione di antropologia radicale. In lui la ricerca dell'*inseità* è esclusa. Noi non possiamo parlare della realtà in sé, come sarebbe per tutti gli esseri possibili; noi possiamo solo dire come è la realtà per l'umanità e possiamo parlare del reale solo in quanto a noi si manifesta, cioè in quanto fenomeno. Tanto l'intuizione quanto la scienza sono intuizione e scienza del fenomeno, non della cosa in sé, come Kant chiama la realtà in sé. Questa contrapposizione tra la cosa in sé, ciò che esiste indipendentemente dall'esperienza, e il *per-sé*, quello che esiste solo all'interno dell'esperienza, diventerà delirante nel pensiero tedesco. Poi, sia pure ad un altro livello, in questo ambito si porrà pure il problema di Dio.

Siamo in presenza di una struttura complicata perché il fenomeno, ciò che appare, presuppone che ci sia la cosa in sé dal momento che il fenomeno, essendo manifestazione, non può che essere il manifestarsi di ciò che esiste in sé, manifestarsi all'uomo di ciò che esiste. Se così non fosse cadremmo nella teoria dell'allucinazione universale che Kant esclude, come hanno fatto tutti prima di lui ad eccezione degli scettici greci, che non a caso non hanno avuto seguito nella storia del pensiero filosofico.

Ne viene fuori un altro dualismo. L'esperienza è sempre esperienza fenomenica che fa riferimento ad un *in-sé* inconoscibile. Noi sappiamo che questo *in-sé* esiste perché altrimenti non ci sarebbe la possibilità del suo manifestarsi. Si manifesta solo qualcosa che esiste. E tuttavia non è detto che tutto quello che esiste si realizzi nella manifestazione. Non saremo mai in grado di sapere in quale misura il manifestarsi esaurisce l'essere in sé.

Così affermando, Kant elimina nello stesso tempo lo scetticismo greco ed il dogmatismo parmenideo, le due grandi tradizioni che la Grecia ha dato al pensiero occidentale. Elimina lo scetticismo greco perché fonda la teoria dell'oggettività del fenomeno e nello stesso tempo elimina il dogmatismo parmenideo affermando che noi siamo sicuri che in questo modo avvertiamo ciò che è, ma non possiamo mai definire fino a che punto la nostra conoscenza esaurisce l'*inseità*. In questo senso mentre siamo sicuri che la nostra scienza e la nostra esperienza sono reali, non potremo mai dire che siano totali ed assolute. Possiamo pensare che esistano n piani diversi da quelli che conosciamo; la scienza moderna ha dato trionfalmente ragione a questa impostazione kantiana.

Il fenomenismo inaugurato da Kant è garanzia di ciò che avvertiamo ed è nello stesso tempo rifiuto del dogmatismo per cui ciò che avvertiamo è tutto ciò che è. Il fenomenismo kantiano pone l'inconoscibilità di un x a cui rinviano i fenomeni; questo x è la cosa in sé. La cosa in sé è pensabile, ma non è conoscibile. Il reale totale di cui parlava Parmenide è pensabile come idea di un x, ma non è mai conoscibile. Conoscibile è solo l'insieme di ciò che si manifesta.

La scienza non è scienza della realtà, ma della realtà fenomenica, con la garanzia, però, che la realtà fenomenica è un livello di quella realtà.

Il dualismo di materia e forma rinvia automaticamente al dualismo di fenomeno e di cosa in sé perché la materia, il dato immediato è il manifestarsi del reale, della cosa

in sé, che noi non possiamo vedere che in una determinata proiezione che è data dalla forma.

I due assi del pensiero kantiano sono dunque, da una parte, lo strutturalismo costruttivistico formale (struttura costituita da forme) ed il fenomenismo relativistico dall'altra (la nostra conoscenza è conoscenza di fenomeni relativi all'intuizione). Queste poi sono le due basi su cui si muove tutta la scienza posteriore dell'occidente, sono i due dogmi assoluti della scienza contemporanea.

A questo punto Kant deve rispondere ad una nuova domanda: "come è possibile la matematica, anzi, le matematiche?" Kant infatti considera la matematica come divisa in due attività diversificate: la geometria e l'aritmetica/analisi.

Filosofia della matematica

Risponde che la geometria è possibile perché è una costruzione pura nella forma pura spaziale dell'intuizione. Si tratta di una costruzione perché i giudizi della geometria (teoremi) sono sintetici, cioè costruiti. Si tratta di giudizi sintetici a priori perché nessun geometra si sogna di verificare sperimentalmente la geometria, che viene imparata dogmaticamente. La geometria è una costruzione pura, cioè è indipendente dall'esperienza e per la sua costruzione non sono necessari materiali, ma c'è solo bisogno di uno spazio e di una costruttività. In questo senso le figure sono supporti pedagogici della costruttività geometrica, non sono sua necessità.

Geometria e matematica

Il tempo, invece, interviene nel caso della aritmetica/analisi. Qui bisogna fare una precisazione: Kant ha avuto l'intuizione geniale, anche se non l'ha dimostrato matematicamente, che tutta l'analisi è riconducibile all'aritmetica, che cioè l'analisi non è altro che la teoria dei numeri reali. L'aritmetizzazione dell'analisi sarà poi effettuata tecnicamente alla fine dell'800 da una serie di grandi matematici tedeschi come J.Dedekind, Cantor, ecc., che mostreranno come sostanzialmente tutta l'analisi si costruisce sulla teoria dei numeri reali. Ma Kant ha avuto la giusta intuizione che l'analisi è riconducibile all'aritmetica e quest'ultima alla scansione di una sequenza temporale.

Il problema diventa dunque: "come è possibile il numero?" Kant rispose che il numero naturale non è altro che l'indicizzazione della scansione temporale della coscienza. Vale a dire che si prende il momento dell'esperienza dopodiché si scandisce la successione.

Teoria del numero

Così Kant risolve o tenta di risolvere il problema centrale della filosofia della matematica, con la teoria appunto della matematica come costruzione nell'ambito delle due forme a priori.

Il primo problema che si affaccia è quello di spiegare come la matematica sia nello stesso tempo un processo, non sia tutta data immediatamente, ma che tuttavia questo processo sia assolutamente privo di qualsiasi riferimento alla realtà empirica, sia cioè puramente formale. Si risponde che la matematica è un processo in quanto è un'operazione costruttiva e non semplicemente un'analisi; nello stesso tempo la verità della matematica è completamente sganciata da qualsiasi verifica sperimentale, fattuale, in quanto è costruzione pura nell'ambito di una forma pura senza materia. Per questo non ha nessun riferimento alla materialità della realtà, è totalmente priva di ogni necessità di verifica.

Processualità formale della matematica

La matematica è un processo costruttivo e questo spiega perché la matematica ha una storia ed è una sequenza di scoperte. Nello stesso tempo il fatto che sia una costruzione delle forme pure a priori dell'intuizione, lo spazio e il tempo, prive di materia, spiega perché la matematica non abbia nessun riferimento sperimentale e sia, per così dire, appunto a priori. Così l'insieme dei giudizi matematici è un insieme di giudizi sintetici in quanto costruttivi ed a priori in quanto puri. Così si spiega la doppia caratteristica dell'apriorità formale e della costruttività sequenziale della matematica.

Rimane un secondo problema costituito dal fatto che la matematica non dipende dall'esperienza, ma si applica molto bene all'esperienza. Kant cerca in qualche modo di individuare come mai si arrivi a questo stranissimo risultato che, a prima vista, appare paradossale. Come fa, infatti, una attività mentale pura, che si presenta come sganciata da ogni riferimento alla materialità del reale, ad essere lo strumento fondamentale per la conoscenza e l'organizzazione del reale stesso? Kant dà questa risposta: tutto questo deriva dal fatto che la matematica è una costruzione nell'ambito delle due forme pure dell'a priori dell'intuizione; gli elementi materiali, come è noto, si dispongono e si strutturano nelle due forme pure a priori, per cui esiste per forza una convergenza tra l'attività della matematica e l'organizzazione della realtà.

Poniamo, per esempio, che lo spazio ed il tempo siano due enormi contenitori. La matematica di fatto non fa altro che sezionare e creare strutture interne a questi contenitori; i fenomeni, cioè i dati sensoriali, si inquadrano nello spazio e nel tempo, ma, così facendo, automaticamente vengono inquadrati in questa ristrutturazione dello spazio e del tempo. In altre parole, dal momento che la matematica è costruttività interna alle due forme pure dell'intuizione, dal momento che ne è la ristrutturazione e dal momento che i fenomeni si inquadrano e si organizzano all'interno di queste due forme, è quasi assiomatico ed inevitabile che le strutture formali della loro organizzazione siano le strutture matematiche, che corrispondono perfettamente e sono adeguate a questo tipo di realtà.

Le due forme pure sono date nella mente umana, la quale si organizza nella sequenza di costruzioni che sono le varie strutture matematiche; una volta fatto questo, spazio e tempo risultano strutturati. Ma contemporaneamente i fenomeni si inquadrano nello spazio e nel tempo per cui i fenomeni così inquadrati risultano automaticamente inquadrati nelle strutture matematiche. Questo spiega perché la matematica, pur essendo pura ed a priori, si adatta così bene ad organizzare i fenomeni della natura con cui pure non ha niente a che vedere, visto che i fenomeni della natura sono materiali, sensoriali, mentre la matematica è una costruzione pura, ma proprio per questo è il formalismo in cui si inquadrano i fenomeni.

Così Kant ha sostanzialmente risposto alle due domande fondamentali della filosofia della matematica: come fa la matematica ad essere una sequenza e nello stesso tempo ad essere una sequenza non empiricizzata ma dotata di assoluta ed aprioristica sicurezza. La risposta sta nel fatto che la matematica è una costruzione pura ed a priori. E, seconda domanda: come fa questa costruzione pura ed a priori ad inquadrare i fenomeni, che sono materiali a posteriori? Ciò è possibile perché la matematica, essendo ristrutturazione costruttiva dello spazio/tempo, diventa immediatamente inquadrabilità dei fenomeni, i quali vengono automaticamente intuiti solo sotto forma spazio/temporale.

Lezione 54

3. LOGICA TRACENDENTALE

3.1. Analitica trascendentale

3.1.1. Sistema categoriale

Ora si sa come è possibile l'intuizione, cioè la visione del mondo; si sa anche come è possibile la matematica e si sa come è possibile che la matematica possa diventare l'asse della scienza della natura. Ma non si sa ancora come è possibile la scienza della natura. C'è *intuizione* della natura ma non *comprensione* della natura stessa.

Tra intuire e capire c'è una notevole differenza: intuire significa avvertire la contemporaneità e la successione dei fenomeni, ma non significa essere in grado di costruire delle catene causali; capire significa proprio costruire catene causali in cui il conseguente derivi necessariamente dall'antecedente. E non solo questo dato, perché ci possono essere anche delle correlazioni non causali tra fenomeni. Capire in ultima analisi significa costruire dei rapporti, dei nessi permanenti, necessari ed universali tra i fenomeni.

L'esempio più tipico e scientificamente più utilizzato è certamente il sistema di eventi causali, per cui mentre l'uomo della strada si limita ad avvertire i rapporti puramente intuitivi tra i fenomeni (anteriorità, contemporaneità, successione), lo scienziato, uomo della comprensione, struttura e comprende i nessi universali, permanenti e necessari che regolano i fenomeni, cioè le leggi della natura. La visione intuitiva è una visione non legalizzata, la comprensione scientifica è comprensione di un sistema legalizzato della natura. Il capire è relativo alla natura come rete di strutture formali. Per questo, per l'uomo dell'intuizione, il mondo è sostanzialmente misterioso; per lui il mondo è certo organizzato in sequenze, ma ciò che avviene all'interno di queste sequenze è misterioso, mentre per l'uomo della comprensione c'è chiarificazione della struttura interna della sequenza.

Kant si è proposto di rispondere alla sfida di Hume. L'analisi trascendentale della ragion pura, che è la parte della *Critica* che risponde alla domanda: "come è possibile la scienza fisica?" è praticamente la risposta che Kant dà a Hume. Si noti che, dopo l'*Estetica trascendentale*, viene l'*Analitica trascendentale*, che è la prima parte della *Logica trascendentale*, la quale nel suo complesso risponde alla domanda: "come è possibile la scienza?". La seconda parte della *Logica* è la *Dialettica trascendentale* che risponde alla domanda circa la possibilità dell'esistenza della metafisica come scienza. C'è una disimmertia tra la terza parte e le prime due nel senso che Kant, mentre non mette in dubbio che esistano l'intuizione e la scienza, di cui si limita a chiedersi come sono possibili, pone in dubbio la possibilità di esistenza della metafisica come scienza, anzi, come vedremo, la sua risposta a questa domanda sarà negativa.

Suddivisioni
della Critica
della ragion
pura

Prendiamo ora in esame l'*Analitica Trascendentale*, prima parte della *Logica* e parte della *Critica* in cui Kant si interroga su come è possibile la comprensione scientifica della natura, dei fenomeni.

Analitica
trascendentale

Qui, come abbiamo detto, Kant risponde a Hume. Hume aveva sostenuto che praticamente la comprensione si riconduce all'intuizione di una successione ripetuta. Si ricorderà come per Hume la causalità non fosse altro che la ripetizione ricorrente di una successione empirica per cui praticamente egli riconduceva la comprensione alla struttura dell'intuizione, come tutti gli empiristi del resto.

Kant invece, sostiene che la comprensione si fonda su delle strutture mentali che non si trovano a livello dell'intuizione. Per Kant tra intuire e capire c'è un salto di qualità. Secondo Hume l'*intuizione* coglie una sequenza, mentre la *comprensione* della causalità è l'osservazione di un insieme di sequenze simili e ricorrenti; tra le due c'è una differenza di quantità, non di qualità. La comprensione causale per Hume è l'abitudine derivante dalla ripetizione ricorrente di sequenze intuite.

Kant sostiene che esiste un salto qualitativo tra intuizione e comprensione e che, in particolare, nella comprensione si hanno delle strutture formali che non sono presenti a livello di intuizione e che solo grazie a queste strutture formali la scienza è possibile. Nessun'intuizione, per quanto ricorrente e ripetuta, potrà trasformarsi in comprensione, perché per comprendere ci vuole qualcosa di più, ci vogliono quelli che Kant chiama *concetti puri dell'intelletto* o *categorie*. In altre parole, per Kant si comprende attraverso l'operatività di una struttura categoriale o concettuale pura, la quale organizza e sintetizza ferreamente tra loro i fenomeni. La causalità, per esempio, è una categoria.

Forme pure a
priori
dell'intelletto:
le categorie

Le categorie non esistono nella realtà, sono puramente formali e mentali. I fenomeni spazio/temporalizzati intuiti vengono organizzati e ferreamente correlati dall'operazione che consiste nel far agire le categorie, cioè i concetti puri dell'intelletto. Questi strutturano i fenomeni e bloccano la natura in una serie di rapporti fissi, permanenti, universali e necessari che sono le leggi della natura.

L'armatura della scienza è l'apparato categoriale. Poiché le categorie sono formali, poiché sono indipendenti dall'esperienza e precedenti ad essa, sono concetti puri; poiché si trovano nell'intelletto sono concetti puri dell'intelletto. Alla domanda: "come è possibile che x sia causa di y?", Kant risponde che questo è possibile anzitutto grazie all'intuizione che mi dice che c'è una sequenza ordinata in cui x è antecedente ad y ed y conseguente ad x, e poi perché c'è una struttura mentale, un concetto dell'intelletto, una categoria che ferreamente unifica x ad y, dicendo che ogni qualvolta c'è x, in assenza di elementi perturbanti, ci sarà y e ogniqualvolta c'è y, in condizioni normali, necessariamente ha avuto luogo antecedentemente x.

In questo modo viene fuori che, contrariamente alla teoria humiana per cui la mente è la famosa *tabula rasa* sulla quale la ripetizione delle sequenze iscrive una *credenza* alla causalità, nella mentalità kantiana c'è una struttura disposizionale nella mente umana che da sola è inerte ma scatta quando è attivata dall'*input* dei fenomeni. La mente umana è una specie di macchina di correlazione, che scatta appena c'è un *input* di fenomeni intuiti e restituisce un prodotto di fenomeni correlati.

Tutta la neurofisiologia contemporanea dà ragione a Kant. I neurofisiologi affermano che esistono veramente nella mente umana delle strutture disposizionali di carattere neurocerebrale, per ora solamente descritte e non formalizzate con formule adeguate, che ritmano ed organizzano il lavoro mentale. Nella mente c'è una struttura disposizionale.

Gnoseologia
kantiana e
neurofisiologia
contemporanea

Il grande linguista Chomsky ha mostrato come sia impossibile dare ragione al rapidissimo apprendimento di una struttura sintattica così complessa come una lingua articolata senza presupporre delle strutture mentali. Come fa un bambino a parlare non ripetendo quello che dicono gli altri, ma costruendo sintatticamente indefinite sequenze sintatticamente valide, cioè a formulare frasi corrette, che certo si basano su informazioni ricevute, ma che non ha mai sentito prima? Questo presuppone che esista nella mente del bambino una struttura disposizionale di carattere sintattico trasformazionale e generazionale. Esiste un meccanismo dispositivo (che ha cioè la potenzialità di [...]) il quale mette in grado il bambino, una volta intuita una sequenza, di costruire sequenze sintatticamente analoghe generandole in una sequenzialità infinita senza sbagliarsi.

Tutta la moderna neurofisiologia in questo senso dà ragione a Kant contro Hume, affermando che non si può dar ragione né del pensare né del parlare senza presupporre una struttura disposizionale nella mente umana in grado di costruire delle sequenze ferreamente organizzate in un flusso di pensiero. La neurofisiologia accetta di Kant le due strutture fondamentali: la costruttività e la funzionalità. D'altra parte c'è da sottolineare che solo la filosofia kantiana ha reso possibile questo tipo di ricerche che oggi sono portate avanti da neurofisiologi e linguisti.

In questo modo Kant prevale su Hume. L'empirismo puro della successione non riesce a dar ragione della complessa articolazione del conoscere umano, che presuppone invece una ristrutturazione interna preliminare e orientante di qualunque *input* di origine esterna. L'uomo, certo, introietta fenomeni e non strutture di fenomeni. Nell'*input* non c'è la struttura, c'è solo il materiale fenomenico ed è la struttura disposizionale interna che, a sua volta, ristruttura tutto l'*input* di origine esterna dando come risultato la natura capita. Certo sono possibili errori perché ci sono sfasature di collegamenti ed inoltre certe strutture complesse presentano frange di interferenza. Ma questo, cioè la patologia

delle strutture, non interessa al filosofo e d'altra parte bisogna anche dire che l'analisi kantiana funziona bene anche nei confronti della patologia.

Il vecchio problema diventa allora quali sono i concetti puri dell'intelletto, cioè le categorie e come si può individuare questa struttura interna, cioè gli elementi trascendentali della conoscenza.

**Individuazione
delle categorie
attraverso
l'induzione**

Kant dice che per questo problema ci sarebbero due tipi di soluzioni: quella deduttiva e quell'induttiva. La prima consisterebbe nel dedurre le categorie dall'intelletto stesso, dal concetto dell'intelletto, dall'Io trascendentale, come lo chiama Kant. Dato l'Io trascendentale come categoria suprema, l'intelletto come organizzatore supremo del reale, si dovrebbe dedurre che esistono queste e solo queste categorie. Questa sarebbe la deduzione trascendentale, soluzione ideale secondo Kant ma per il momento impraticabile.

Data l'impraticabilità attuale del metodo deduttivo, Kant dice che bisogna contentarsi di un sistema, che è certamente più debole ma è reale. Il metodo deduttivo sarebbe formalmente ineccepibile, ma è irreali perché, almeno per il momento, non si vede come dedurre un sistema categoriale dal concetto puro dell'intelletto. Il metodo induttivo, pur non ineccepibile formalmente, era reale, cioè operativo. Con questo metodo si trattava di analizzare l'insieme dei giudizi conoscitivi, metterli in un gigantesco tritagiudizi, in un selezionatore concettuale ed estrarne fuori le categorie. Si trattava di prendere tutti i giudizi formulati e formulabili, organizzarli in classi e constatare che ad ogni classe corrisponde l'utilizzazione di un concetto puro dell'intelletto, una categoria, mettere poi in ordine le classi di giudizi e le categorie corrispondenti. Per fare questo ci voleva proprio un tedesco....

Naturalmente, come tutti i metodi induttivi, questo non è assolutamente ed indiscutibilmente incontrovertibile, ma per il momento Kant doveva accontentarsi di questo metodo.

In questo modo si otterrebbe una specie di mappa strutturale della mente.

Si aprivano però, come sempre avviene, dal momento che ogni soluzione complessa comporta nuove problematiche, due problemi ancora più complessi: come fanno le categorie, che sono puramente formali, ad applicarsi ai fenomeni che sono materiali? Come fanno le categorie, che sono 12 (4 triadi di 3 classi) e le due forme pure (spazio e tempo) ad agire unitariamente dato che nella conoscenza agiscono insieme? E, ancora più complesso, come fa la mente a scegliere le categorie da utilizzare di volta in volta?

**Domande alla
base dello
Schematismo
trascendentale**

Lezione 55

3.1.2. *Analisi delle categorie*

3.1.3. *Rivoluzione copernicana*

3.1.4. *Io penso e appercezione trascendentale*

Abbiamo visto che analizzando il problema di come è possibile la scienza, l'*Analitica Trascendentale* sostanzialmente rappresenta il momento in cui Kant vuole rispondere a Hume. Hume aveva negato l'oggettività e la necessità della scienza, riconducendo la cosiddetta conoscenza scientifica esclusivamente ad un meccanismo per il quale, di fronte a serie di fenomeni, si pone una sorta di aspettativa mentale ad attendere b ogni volta che si realizzi a. Invece Kant vuole mostrare come la scienza, anche se non è conoscenza assoluta, totale, è però oggettiva e necessaria. Certamente si tratta di una conoscenza fenomenica e però oggettiva e necessaria. La risposta di Kant a Hume consiste nell'affermazione che nella conoscenza c'è un elemento di oggettività e

necessità, indipendente dall'esperienza, a priori, che pone al flusso delle sensazioni il suo ordinamento: l'insieme dei concetti puri dell'intelletto, le categorie.

Le categorie, dice Kant, non possono nascere dall'esperienza perché sono il presupposto dell'ordinamento dell'esperienza stessa. Abbiamo visto che per l'individuazione delle categorie Kant utilizza il metodo induttivo per cui ad ogni classe di giudizi corrisponde una categoria. Kant dividerà le categorie in quattro grandi classi, ognuna comprendente tre categorie, delle quali la prima rappresenta la tesi, la seconda l'antitesi e la terza la sintesi.

Le classi di categorie sono: *quantità*, *qualità*, *relazione* e *modalità*. La classe della quantità è articolata in tre categorie: *unità*, *pluralità* e *totalità*. La classe della qualità si articola a sua volta in: *realtà*, *negazione* e *limitazione*.

Classi di categorie.
Quantità e qualità

La classe più importante, nel senso che le sue categorie sono le più utilizzate dalla scienza, è quella delle categorie della relazione. Sono scientificamente le più importanti per la scienza perché pongono i fenomeni in relazione tra loro (per definizione la scienza è correlazione di fenomeni). Le tre categorie della relazione sono: *inerenza e sussistenza* (più conosciuta sotto il nome più semplice di 'sostanza e accidente', che, nel senso medioevale del termine, è ciò che si riferisce alla sostanza), *causalità e dipendenza* (causa ed effetto) ed infine *reciprocità d'azione*. Come si vede, la tesi è la sostanza, l'antitesi è qualcosa che è causato e la sintesi sono due sostanze che sono causa ed effetto l'una dell'altra.

Categorie della relazione

Mediante le categorie di relazione funziona la fisica matematica che inquadra negli schemi della matematica i fenomeni che sono costituiti come sostanzialità. Questi fenomeni sono collegati mediante delle catene o mediante un nesso di reciprocità d'azione.

La quarta classe di categorie è molto importante e la più delicata di tutte. È la classe delle categorie della modalità, che non si riferiscono alla realtà dell'oggetto, ma al modo in cui si pone l'oggetto stesso. I primi tre gruppi di categorie fanno riferimento alla struttura dell'oggetto, mentre le categorie della modalità, come indica il termine, fanno riferimento al modo (in senso medioevale) in cui è posto l'oggetto stesso. Sono: *possibilità/impossibilità*, *esistenza/inesistenza* e *necessità/contingenza*. Abbiamo dunque tre coppie di categorie ognuna composta di due elementi.

Categorie della modalità

Per Kant queste dodici categorie rendono possibile la scienza. La scienza sarà allora sintesi indiscutibile di materia sensibile, intuita e già precedentemente spaziale/temporalizzata, e di categorie che rendono la materia formalizzata e organizzata nelle strutture categoriali. Così Kant risponde a Hume, il quale certo aveva ragione quando diceva che il flusso delle impressioni è ineliminabile e assolutamente fondamentale per la scienza; però non ha capito che l'organizzazione e la strutturalità del conoscere non può dipendere dalla labile intuizione di una ripetizione permanente, ma domanda un meccanismo operativo molto più complesso: il meccanismo categoriale appunto.

Kant riprende il termine *categoria* da Aristotele. Ma tra la concezione sua e quella di Aristotele c'è una differenza fondamentale. Aristotele intende la categoria come ontologica, riferendosi alla sua teoria dell'essere. La categoria aristotelica è anzitutto un modo di essere della sostanza e solo in conseguenza di ciò diventa un modo di conoscenza del mondo, dato che nell'ontologia aristotelica la conoscenza rispecchia la forma dell'essere. Essendo la categoria la forma dell'essere, la conoscenza opera per mezzo di categorie in quanto rispecchia passivamente la forma dell'essere. La categoria è ontologica e in quanto tale diventa gnoseologica. C'è in Aristotele il primato dell'ontologia: "conoscere est scire per causam", l'essere è organizzato secondo strutture causali. Questa è la formulazione aristotelica.

Confronto con le categorie di Aristotele

La formulazione kantiana è esattamente il rovesciamento di quella aristotelica; non per niente la sua è stata un'enorme rivoluzione filosofica. La categoria per lui non è modo di essere della realtà, perché di questa realtà non sappiamo altro che è un flusso di fenomeni. La categoria è invece un modo di conoscere, cioè una struttura operativa dell'attività mentale umana, un meccanismo della mente. Noi non possiamo conoscere che in questo modo. La categoria così non ha più un significato ontologico, ma solo un significato gnoseologico. È una struttura del conoscere che ha valore solo strutturale perché è una struttura operativa e solo questo.

Vero è che in qualche modo torniamo, come sempre accade in filosofia, a qualcosa di simile a quello che aveva detto Aristotele perché l'oggetto viene considerato come strutturato categorialmente. Ma c'è una differenza fondamentale: nell'impostazione aristotelica la mente rispecchia la struttura categoriale dell'essere, mentre nella mentalità kantiana funzionalistica l'insieme dei fenomeni viene categorialmente strutturato dalla mente. La mente non è più categorialmente passiva; è attiva in quanto impone al dato non categorizzato la sua struttura categoriale.

È proprio una rivoluzione copernicana; si dice infatti che prima di Kant il soggetto rispecchiava passivamente e ruotava, per così dire, intorno all'oggetto; dopo Kant è l'oggetto che, in quanto costituito e costruito dal soggetto, ruota intorno al soggetto. C'è stato un ribaltamento della centralità. La categoria viene deontologizzata.

È la fine della millenaria filosofia dell'essere e l'inizio della filosofia del conoscere. Al posto dell'ontologia si instaura il primato della gnoseologia. Con Kant il problema centrale della filosofia non è più "cosa è l'essere?", domanda ormai diventata priva di senso, il problema centrale diventa quale garanzia noi abbiamo che la conoscenza è oggettiva: è il problema della scienza. La filosofia aristotelica, d'altra parte, era tipicamente la filosofia di un mondo dove non c'era conoscenza piena, scientifica, della natura; la filosofia kantiana è il risultato di secoli di meditazione sulla trionfante matematica/fisica dell'occidente.

Kant ha creato una filosofia nuova sulle ceneri di Aristotele e di Hume, del nominalismo e dello scetticismo occidentali, in nome del funzionalismo strutturalistico, che diventerà l'ossessione e la piaga permanente di tutta la filosofia contemporanea e da cui solo ora si comincia ad avvertire il bisogno di uscire. Come disse uno studioso ebreo scappato dai lager nazisti, noi siamo ancora chiusi dentro il lager filosofico della filosofia kantiana. Si avverte ora qualcosa di diverso dal funzionalismo puro e dallo strutturalismo puro. Si sente istintivamente che questo solo non basta e tuttavia bisogna sottolineare che questo è garantito. Vedremo poi che l'aspetto allucinante di Kant sarà che egli stesso cercherà di uscire da questa gigantesca prigione da lui costruita attraverso la *Critica della ragion pratica*.

Rimane il fatto che noi possiamo conoscere solo nell'ambito di un funzionalismo operativo strutturalistico. Possiamo solo conoscere quello che operiamo e sapere solo che operiamo dentro determinate strutture. Questo è il nostro sapere e al di fuori di esso c'è solo illusione e sogno. Sembra di sentire echeggiare una famosa frase di Hume alla fine del suo trattato, quando egli scrive che se ci si trova di fronte a dei libri bisogna vedere che cosa contengono. Se contengono dati di fatto si leggano e si registrino, se contengono analisi di giudizi analitici, matematici e definitivi si leggano e si impari, ma se contengono altro che non comporti relazione di ragione e verità di fatto si gettino perché non contengono altro che sofisticherie.

In fondo Kant ha potentemente sentito il fascino di questo Hume, che, come ha affermato, lo aveva svegliato dal sonno dogmatico e, per quanto lo faccia in modo più complesso ed articolato, ragiona nello stesso modo di Hume. Se qualcuno pretende di sapere qualcosa ad di fuori della operatività della mente e delle sue strutture e dei suoi dati, racconta delle balle.

Kant era molto affascinato, per esempio, da uno scrittore baltico /Emanuel Swedemborg/, geniale ma completamente pazzo che è un po' il precursore delle analisi del profondo (scriveva profezie misticheggianti); Kant capiva che questi rappresentava un profondo bisogno umano. La cosa inedita di Kant sta nella sua profondissima comprensione dei bisogni dell'uomo; quello che non poteva accettare era che quel geniale scrittore presentasse i suoi sogni come sapere. Kant si rende perfettamente conto che la scienza non esaurisce i bisogni dell'uomo. Questo, Aristotele, Cartesio, Hume e gli altri pensatori precedenti, con l'eccezione di Pascal e Spinoza, non l'avevano mai capito. Questo fatto, che nell'uomo ci sono bisogni profondi che la scienza non può soddisfare, Kant lo sa e lo sente in modo formidabile; ma non è disposto ad ammettere – ed ha ragione – che si gabelli come sapere ciò che non ha la struttura del sapere. Non c'è solo sapere ed è per questo che non c'è solo la *Critica della ragion pura*; però se pretendiamo di dire che sappiamo allora bisogna sapere che il sapere è costituito dal flusso fenomenico categorializzato e strutturalizzato. Questo è un insegnamento fondamentale.

Una volta compreso cosa significa sapere scientifico, viene fuori, però, un intrigo di problemi. Il primo è costituito dall'unità dell'azione categoriale. Noi non abbiamo infatti 4 scienze della natura, come le classi o 12 scienze della natura, come le categorie. Abbiamo solo una scienza della natura. Allora è necessario che ci sia un connettivo dei connettivi, l'unificatore degli elementi unificati. Ci vuole la categoria suprema, la categoria delle categorie. Per Kant questa categoria delle categorie è l'*Io trascendentale*. Seguono nella *Critica* cinquanta pagine sull'analisi dell'*Io trascendentale*.

**Io trascend.
Appercezione
trascendentale**

Anzitutto bisogna distinguere l'*Io trascendentale* dall'*io empirico*. L'*io empirico* è l'entità psicologica reale ed individuale. Invece l'*Io trascendentale* è la funzione logica nella sua permanente inattività. È la mente umana che non scompare, non si modifica e non si differenzia nei vari individui. È il soggetto del pensare umano. Questo *Io trascendentale*, appunto perché è una pura funzione logica, non può essere intuito. Questo è un fatto fondamentale perché qui c'è la critica radicale del *cogito* cartesiano. Intuita, infatti, può essere un'entità, una sostanza; non può essere intuita una funzione logica, un elemento trascendentale. L'errore di Cartesio consiste nel fatto che egli aveva preteso di intuire il cogitare e non il *cogito*.

L'*Io trascendentale*, che non può essere intuito, può solo essere ritrovato attraverso una analisi regressiva da condizionato a condizione. A prima vista l'*Io trascendentale* rassomiglia molto al *cogito* cartesiano dal momento che è la funzione cognitiva. La differenza fondamentale sta nel fatto che, mentre per Cartesio il fine principale della filosofia era intuire il *cogito (res cogitans)*, Kant afferma che il *cogito*, per lui l'*Io trascendentale*, non è sostanza. Il *cogito* è funzione logica non intuibile come tale, ma solo ritrovabile attraverso una complicata analisi dei prodotti (pensieri, giudizi).

Mentre Cartesio partiva dal vertice, dal *cogito* e deduceva, intuitiva, le idee, il processo kantiano è inverso. Kant parte dai prodotti dell'*Io trascendentale*, che sono i giudizi ed attraverso i giudizi scopre il primo livello di condizione trascendentale di possibilità dei giudizi, le categorie e, una volta arrivato ad esse, deve scoprire la condizione trascendentale della possibilità dell'unità dell'azione; questa è costituita dall'*Io trascendentale*. Infatti tutte le categorie stanno nell'*Io* ed operano nell'*Io*, che è la garanzia suprema dell'oggettività della conoscenza. Il processo si svolge partendo dal condizionato (il giudizio) e salendo via via per analisi stratificata alle condizioni del conoscere. L'*Io trascendentale* diventa la condizione suprema, la categoria delle categorie ed il limite finale dell'analisi regressiva.

Alla domanda “come è possibile la conoscenza?” Kant risponde che la conoscenza è possibile mediante la sintesi del dato materiale e del formale categoriale; l’unità delle categorie è resa possibile dall’Io trascendentale. L’unità dell’azione delle categorie, che è l’unità della scienza, è resa possibile dall’azione unificatrice dell’Io trascendentale in cui agiscono le categorie e che è l’insieme delle categorie.

Abbiamo qui altri due aspetti dell’Io trascendentale. Anzitutto, perché non possiamo andare al di là dell’Io trascendentale? Perché l’Io trascendentale è sempre accompagnato dalla coscienza riflessiva della sua attività. Non si può fare scienza senza essere coscienti di fare scienza; non si può operare senza saperlo. L’Io trascendentale fa parte in me dell’Io penso perché è sempre accompagnato dalla coscienza di questo io. Io so quello che sto facendo, so di costituire oggetto, cioè io penso di pensare. Al di là di questo non si può andare. Se volessi andare oltre dovrei dire che penso di pensare, di pensare, di pensareall’infinito. Da ciò deriva che l’Io trascendentale, in quanto è riflessività dell’Io penso, diventa il limite.

L’Io trascendentale non è solo questo: è anche “appercezione trascendentale”. Percepire, come è noto, significa porre i dati dell’intuizione; appercepire significa percepire di percepire, cioè coscienza di percezione. L’Io trascendentale, in quanto Io penso, diventa anche appercezione trascendentale perché è la funzione che ha la consapevolezza del suo essere funzione. Abbiamo così la scoperta dell’unità sintetica originaria dell’appercezione, che è trascendentale in quanto Io penso. L’Io trascendentale è Io penso, ma Io penso è appercezione, allora l’Io trascendentale è unità sintetica originaria dell’appercezione. Tutti i dati così vengono sintetizzati all’interno di un’unità organizzatrice originaria che è l’Io trascendentale.

Questo tema viene trattato nella *Critica della ragion pura* nelle pagine 132-133 in maniera molto chiara.

In questo modo Kant ha risposto alla domanda circa come è possibile l’unità della molteplicità trascendentale degli elementi. Ora però deve rispondere ad un problema che lo ha molto angosciato e che gli era stato posto dal suo fornitore di salumi e crauti, certo Berck, che parlava con lui di filosofia e gli poneva obiezioni.

Come risulta da una lettera di Kant a Berck, quest’ultimo gli avrebbe obiettato di non avere spiegato come fa l’Io trascendentale ad utilizzare la categoria A invece che la categoria B. Questa era una grossa falla nella costruzione kantiana ed un problema veramente fondamentale. In realtà in ogni giudizio vengono utilizzate tutte le classi, ma non tutte le categorie; e questo è ovvio in quanto le categorie costituiscono, come abbiamo visto, tesi, antitesi e sintesi, che sono tra loro contraddittorie. Come fa allora l’Io trascendentale ad utilizzare una e non un’altra categoria? Questa obiezione gettò Kant in una angoscia terribile. Per la prima volta dovette prendere una camomilla e farsi consolare dal suo sergente prussiano. Finalmente, però, ebbe un lampo di genio che ha dato origine alla più complessa delle teorie kantiane: la teoria dello schematismo trascendentale.

Esiste uno schema che permette nello stesso tempo di collegare l’intuizione fenomenica alla categoria puramente formale e di scegliere le categorie da utilizzare: questo schema è rappresentato dalla temporalità.

Un’ultima breve osservazione, che riprenderemo in seguito: l’errore kantiano è quello di avere creduto ad una tabella fissa delle categorie. Aveva creduto in una struttura fissa e bloccata, e questo è un grave errore che i neokantiani correggeranno in seguito affermando che la struttura è invece mobile, ed elastica. È follia pretendere che le categorie siano quelle e solo quelle dodici. Proprio perché le categorie sono strumenti funzionali, non possono che essere via via adottate ed anche create in funzione dei bisogni della loro utilizzazione. Qui il fissismo kantiano contraddice il funzionalismo profondo della stessa mentalità kantiana.

Problema:
perché
impieghiamo
una categoria
e non
un’altra?

**Un errore di
Kant: la fissità
delle 12
categorie**

Abbiamo visto come ad un certo punto Kant si sia trovato di fronte al problema angoscioso di come mettere insieme i dati dell'intuizione, che sono di carattere sensibile ed intuitivo, con i concetti puri, che sono di carattere intellettuale e – secondo problema – di come fosse possibile la scelta delle varie categorie da parte dell'Io trascendentale. I due problemi, pur essendo connessi, sono diversi tra loro.

Rapporto tra intuizione e intelletto: schematismo trascendentale

Kant risponde tuttavia ai due problemi con una stessa struttura: la teoria dello schematismo trascendentale. In essa Kant afferma che una specie di filo rosso (/uno *schema*/) insito nella procedura mentale ci consente nello stesso tempo di connettere intuizione e categorie e di scegliere tra le varie possibilità categoriali. Questo schema è rappresentato dalla temporalità perché il solo elemento che possa servire da connettivo tra il livello dell'intuizione e quello dell'intellezione deve essere un elemento che presenti caratteri comuni ad entrambe, deve avere un aggancio tra le due.

Ora, si vede che le forme pure dell'intuizione (spazio e tempo) sono nello stesso tempo forme dell'intuizione in quanto fanno riferimento alle forme dell'intelletto, e forme dell'intelletto in quanto sono forme pure e quindi formali e mentali. Le forme dell'intuizione in quanto forme dell'intuizione si agganciano ad essa e in quanto forme pure, elementi trascendentali, elementi a priori formali e mentali, hanno somiglianza con le categorie. A questo punto il problema è quale scegliere, per la soluzione dei problemi che si ponevano allora alla ricerca kantiana, fra spazio e tempo. Kant sceglie il tempo proprio perché il tempo è la forma pura della coscienza. Essendo l'Io trascendentale (Io penso) appercezione pura originaria, la sua forma (il suo schema) non potrà essere di tipo spaziale e dovrà essere necessariamente temporale, dal momento che la temporalità è la forma pura della vita della coscienza cioè dell'Io trascendentale.

La temporalità presenta le tre caratteristiche necessarie ad assicurarle la funzione di schema: riferimento all'intuizione, comunità di proprietà con l'intellezione, forma pura dell'attività coscenziale (e la conoscenza è una attività della coscienza).

In questo modo si risolve il primo problema: la temporalità della coscienza permette di gettare un ponte tra l'intuizione e l'intellezione. Rimane da risolvere il problema della scelta che l'Io trascendentale deve operare tra le categorie. Kant afferma che la temporalità è ugualmente fondamentale in questa scelta perché la temporalità preannuncia, prefigura e orienta verso una determinata categoria. Lo schema temporale contiene in sé l'anticipazione categoriale.

Facciamo un esempio tipico per le categorie della relazione. Quale schema temporale mi indirizzerà e mi orienterà verso la categoria dell'inerenza e sussistenza? Chiaramente lo schema temporale della *permanenza*. Qualcosa che permane nel tempo certamente mi indirizzerà verso l'utilizzazione della categoria di sostanza/accidente e non per esempio alla categoria della causalità. Io posso affermare che qualcosa sostanzialmente è, solo in quanto avverto che permane nel tempo. La categoria della sostanza è anticipata e prefigurata dallo schema temporale della permanenza. Se qualcosa non permane, non la si può sostanzializzare; può esserci, ma non può essere sostanzializzata.

Esempi di schema per le categorie della relazione

Invece la causalità (causa/effetto) non può essere che prefigurata ed anticipata dallo schema temporale della *successione*. Questo non significa che dove c'è successione c'è causalità, beninteso, ma che per utilizzare la categoria della causalità io debbo avere lo schema prefigurante della successione: non può esistere causalità se non esiste successione.

Infine, la *contemporaneità* è lo schema temporale che configura e anticipa la reciprocità d'azione; perché ci sia reciprocità ci deve essere contemporaneità e compresenza temporale, altrimenti ci sarebbe causalità o qualcos'altro.

In questo modo Kant riesce a riannodare le fila di un discorso che stava dislocato: ritrova il primato della temporalità come forma della coscienza che aveva posto nell'*Estetica Trascendentale*; ritrova la fundamentalità del livello intuitivo, che sembrava ormai quasi dimenticato a vantaggio del livello intellettuale. Bisogna sempre ricordare che la filosofia kantiana è dualismo. Per Kant non ci può essere esperienza conoscitiva valida se non in quanto ci sono intuizione ed intellesione, dato fenomenizzato e categoria concettualizzante.

Proprio lo schematismo trascendentale permette di unificare ferreamente questa doppia origine della conoscenza. Lo schema è il connettivo fondamentale perché fa capire come intuizione e intellesione sono invincibilmente connesse. Secondo la famosa formula, che tutti ripetono fino alla nausea senza capirla profondamente, le intuizioni senza le categorie sono cieche e le categorie senza l'intuizione sono vuote. Lo schematismo chiarisce in modo inequivocabile questo nesso univoco e nello stesso tempo ci riporta ad un'altra ossessione kantiana: la filosofia come riflessione sull'attività della coscienza, dal momento appunto che la temporalità è la forma coscenziale.

Kant sostituisce alla filosofia come teoria dell'essere la filosofia come teoria dell'esperienza umana. Ma poiché l'esperienza, in quanto è avvertita, è avvertita dalla coscienza, la filosofia diventa teoria riflessiva dell'autocoscienza umana; qua la temporalità interviene in modo massiccio in quanto forma della coscienza. In questo modo *Estetica* ed *Analitica* veramente si fondono nel discorso dello schematismo trascendentale.

Però anche qui viene fuori una difficoltà, che è simile a quella che abbiamo visto a proposito della deduzione categoriale. Là abbiamo visto che Kant di fatto non riesce a dedurre il sistema categoriale, ma si deve contentare di indurlo attraverso un'analisi formale delle varie classi di giudizi. Il che, come abbiamo detto, è convincente ma non offre garanzie in senso pieno; ci dà il convincimento cioè che le categorie ci sono e sono queste, ma non ci dà la garanzia piena ed assoluta che siano solo queste. Infatti, l'errore kantiano si rivelerà proprio quello di pretendere che ci sia una tabella delle categorie bloccate.

Impossibilità della deduzione del sistema categoriale

Non era un caso che egli non avesse potuto fare la deduzione; egli ha creduto di non essere riuscito in questa impresa per sua debolezza personale e invece non lo ha fatto perché non si poteva.

Le categorie sono strumenti funzionali (questo lo aveva scoperto proprio lui) e perciò (questo non lo aveva capito) devono essere rinnovate, rcreate, e plasticamente rifuse nel fuoco della conoscenza, della comprensione del dato fenomenico. La deduzione categoriale non poteva che inevitabilmente fallire, ma per Kant il essere riuscito a farla costituiva una grave falla e un limite della sua teoria, il pensiero della quale gli avvelenò la vecchiaia.

Per lo schematismo trascendentale c'è lo stesso problema. Kant mostra in modo profondissimo cosa è e come funziona, ma in fondo esso presenta un carattere ambiguo nel senso che è trovato e non perfettamente dedotto. Questo gli fu rimproverato da Fichte, di aver fatto in fondo un empirismo trascendentale. Si tratta di un problema complesso ma fondamentale per capire l'idealismo tedesco successivo. Gli idealisti tedeschi, a cominciare da Fichte, fondatore dell'idealismo, rimproverarono a Kant proprio il fatto di non aver dedotto dal principio primo.

'Empirismo' kantiano nella scoperta degli schemi: accuse degli idealisti

A mio parere, l'idealismo tedesco, dal punto di vista psichiatrico, è la gigantesca costruzione paranoica della mente umana, con la sua insensata pretesa di poter tutto

dedurre da un principio primo! Però il problema esiste; Fichte, pur paranoico, era un grande genio filosofico e a prima lettura centrò l'angoscia kantiana. Gli rovinò la vecchiaia perché gli disse che aveva fallito nella sua pretesa di superare l'empirismo di Hume, perché aveva semplicemente sostituito a quest'ultimo un empirismo certamente più raffinato e profondo ma pur sempre un empirismo. Infatti egli non aveva dedotto le strutture. Ma le aveva trovate empiricamente; questo fatto angosciò moltissimo Kant, proprio perché egli già considerava questo il suo fallimento, tanto più che Fichte diceva che quello che Kant non era riuscito a fare lo avrebbe fatto lui, Fichte. E infatti lo ha fatto con un'opera del 1794, *I principi della teoria della scienza*, che ha dato alla testa ad un'intera generazione di filosofi.

Fermo restando che, a mio parere, Fichte era un pazzo furioso, che è stato una piaga per il genere umano, rimane il fatto che egli aveva centrato in modo acutissimo un elemento debole del kantismo, che Kant cioè pone e trova una serie di strutture e le mette semplicemente là. Le trova in modo geniale, le articola in modo formidabile, però si tratta di cose trovate, il che per gli idealisti tedeschi era un delitto fondamentale. Il *ritrovamento* del trascendentale in Kant non appare ai loro occhi risolutivo nella lotta contro Hume, che era il loro incubo. Fichte nasce qui, da una riflessione nello stesso tempo di ammirazione e di disagio di fronte al fatto che l'analitica kantiana presenta dei momenti oscillatori.

Kant che, pur essendo un formalista, era anche e profondamente realista, invece si rassegna e finisce per convincersi che la deduzione, pur rimanendo per lui un ideale, non è possibile. Così sostanzialmente termina l'analitica trascendentale, parte prima della Logica fondamentale.

Ora si impone una domanda: chi pone lo schema trascendentale? Lo schema, infatti, pur facendo parte dell'intuizione e dell'intellezione, non può essere posto da nessuna delle due, ché altrimenti sarebbe interno ad uno dei due livelli e non potrebbe assicurare la sua funzione di collegamento.

Qua interviene una terza funzione, dopo l'intuizione e l'intellezione: l'*immaginazione* trascendentale. Lo schema è sempre lo stesso, soltanto un prodotto dell'immaginazione! E questo è verissimo in quanto non bastano né l'intuizione né l'intellezione per creare il nesso. Interviene così una problematica che sarà capitale nell'idealismo tedesco, la tematica dell'immaginazione produttiva, da ben differenziare dall'immaginazione riproduttiva. Quest'ultima, di cui parlava Hume, è di tipo empirico e si limita a riprodurre l'immagine della cosa avvertita.

L'immaginazione produttiva, di cui lo schema è il primo e fondamentale prodotto significa che nella mente si costituisce un *quid* che prima non esisteva. che non riproduce niente.

Dice Kant: "Ma poiché la sintesi dell'immaginazione mira non ad una singola intuizione, ma si pone solo ad unità nella determinazione della sensibilità, lo schema è da distinguere dall'immagine". L'immagine è tutta intuitiva mentre lo schema è anche intelletto. Continua Kant: "Così, se io metto uno dopo l'altro cinque punti, questa è un'immagine del numero cinque. Se invece io penso soltanto ad un numero in generale (che in questo caso può essere cinque come sei), allora questo pensiero è piuttosto la rappresentazione di un metodo per rappresentare un certo concetto in un'immagine, anziché l'immagine stessa. Ora io chiamo *schema* di un concetto la rappresentazione di procedimento generale, onde l'immaginazione porge ad esso concetto la sua immagine".

Qua c'è il nesso tra concetto intellettuale ed immagine intuitiva. La successione allora è l'immagine fenomenica temporalizzata della casualità. Per cui il concetto non può adeguarsi all'intuizione che attraverso lo schema, perché lo schema è la rappresentazione del procedimento generale per cui l'immaginazione porge al concetto la sua immagine. Perciò l'immaginazione diventa importante quanto l'intuizione e

Ruolo della
immaginazione
trascendentale

l'intellezione. La nostra mente non può funzionare se non attraverso una doppia struttura (intuizione/intellezione), però non può operare effettivamente se non in quanto esiste un procedimento generale di connessione delle due nell'immaginazione trascendentale.

Su questo punto bisogna porre molta attenzione e non fare confusioni perché è un punto molto delicato: la costruzione della conoscenza in Kant è dualistica e non triangolare. Gli ingredienti della conoscenza sono sempre materia e forma, però l'effettualità operativa presuppone questo procedimento generale di connessione che è appunto lo schema trascendentale, il quale in effetti è un *modus operandi*. Questo è tanto vero che le sue strutture non sono specifiche: la struttura dello schematismo è il tempo, una delle forme pure dell'intuizione. Si tratta dunque di un metodo, di procedure diverse di operare con le stesse strutture.

Leggiamo ancora Kant: "Nel fatto a base dei nostri concetti sensibili non ci sono immagini degli oggetti ma schemi...Lo schema della sostanza è la permanenza del reale nel tempo, cioè la rappresentazione del reale come sostrato della determinazione empirica del tempo in generale, sostrato che perciò rimane mentre tutto il resto muta (non è il tempo che scorre ma in esso scorre l'esistenza del mutevole; al tempo, dunque, che è immobile e permanente, corrisponde nel fenomeno ciò che non muta nell'esistenza, cioè la sostanza e soltanto in essa può essere determinata la successione e la simultaneità dei fenomeni nel tempo). Lo schema della causa e della causalità di una cosa in generale è il reale a cui, una volta che esso sia posto, segue qualche altra cosa. Esso consiste dunque nella successione del molteplice in quanto è sottoposto ad una regola. Lo schema della reciprocità o della mutua causalità delle sostanze rispetto ai loro accidenti è la simultaneità delle determinazioni dell'una con quelle dell'altra secondo una regola generale. Lo schema della possibilità è l'accordo della sintesi di diverse rappresentazioni con le condizioni del tempo in generale (per esempio l'opposto di una cosa non può essere contemporaneo, ma solo successivo) e perciò la determinazione della rappresentazione di una cosa in un tempo qualunque".

Questo significa che la /categoria della/ possibilità è legata alla consistenza logica, la quale esclude, per il principio di non contraddizione, la contraddizione. Per cui nella determinazione della possibilità c'è lo schema della permanenza logica del dato in un tempo qualsiasi, in un tempo eterno. Si tratta dell'eterno presente della logica che non ammette contraddizioni, mentre l'opposizione, in quanto reale, può aversi solo in una successione.

Lezione 57

3.2. Dialettica trascendentale

3.2.1. *Le idee della ragione: scienza e metafisica*

3.2.2. *Non scientificità della metafisica: critica della ragion pura*

3.2.3. *Ruolo e importanza delle tre idee della ragione*

L'Analitica ha mostrato come è possibile la fisica in quanto scienza; ha mostrato che la fisica è una sintesi a priori di dati intuitivi, cioè di fenomeni organizzati in una rete rigidamente categoriale ed unificati nell'attività dell'Io trascendentale. Queste categorie e queste intuizioni sono collegate attraverso uno schema (lo schematismo trascendentale, la temporalità), che opera non più nell'intuizione – come i fenomeni – o nell'intelletto – come le categorie – ma nell'immaginazione produttiva o trascendentale.

Detto questo, si avverte però subito che manca qualcosa di fondamentale. Questa analisi infatti è rigidamente statica; con essa ci troviamo certo di fronte all'analisi della

scienza, ma di una scienza bloccata. Questa analisi ci dice come è possibile l'edificio della fisica, ma non dice come è possibile il suo processo, lo sviluppo e l'avanzata della fisica. In termini strutturalistici questa è una analisi statica, che necessariamente deve essere completata da un'analisi dinamica. Non serve infatti sapere solo come attualmente è possibile la scienza, se non si capisce una caratteristica fondamentale e positiva della scienza: la sua dinamica di avanzata. Kant, se vuole veramente dar ragione della scienza, dopo l'analisi statica deve farne l'analisi dinamica.

Esigenza di dare 'dinamismo' alla struttura categoriale

Fino ad ora Kant ha raggiunto un importante risultato, ha cioè risposto (se abbia risposto in modo totale è ancora oggetto di discussione) alla critica humiana, dimostrando che la conoscenza scientifica è diversa e ben più potente dell'intuizione e che la conoscenza scientifica, pur non essendo assoluta, è però oggettiva. La conoscenza scientifica è sempre e solo fenomenica – ed in questo senso aveva ragione Hume che, contro Aristotele, Cartesio, Spinoza, eccetera, aveva sostenuto che non esiste se non conoscenza fenomenica –, però, contro Hume, Kant ha dimostrato che questa conoscenza è pienamente oggettiva e non meramente soggettivo/fenomenica. L'unione del fenomenismo di origine humiana e dell'analisi trascendentale strutturale tipicamente kantiana ha portato ad una concezione della scienza che non è più assoluta ma neppure scettica, ma è la concezione critica.

Ma, come fare a costruire una analisi trascendentale della dinamica? Come rispondere alla domanda: come è possibile la dinamica della fisica? Qui Kant fa una riflessione fondamentale, scopre cioè di poter pigliare i classici due piccioni con una fava sola, cioè di risolvere il problema della dinamica e quello della metafisica come scienza con uno stesso tipo di analisi. La risposta a come è possibile la dinamica scientifica è nello stesso tempo risposta a se è possibile la metafisica come scienza e arriva alla conclusione dell'indispensabilità della metafisica, come vedremo, come orizzonte della scienza.

Kant ragiona così: perché ci sia una dinamica, ci deve essere un'intenzione. Ogni processo, infatti, è processo finalizzato. Il processo indica infatti un procedere, un andare avanti verso un determinato fine. Perciò la caratteristica della dinamica è l'intenzionalità verso un determinato fine. Quale è l'intenzionalità della fisica? Quale è il limite verso cui il fisico invincibilmente procede e sa di procedere? Il suo fine è chiaramente la costruzione di una teoria totale in quanto ogni conoscenza aspira di per se stessa alla totalità.

La totalità ha, dice Kant, tre aspetti: la totalità dell'esteriorità, la totalità dell'interiorità; la totalizzazione della causalità. Se io aspiro ad una scienza totale, questa deve essere tale nell'esteriorità, che Kant chiama il *mondo* (la realtà nel suo complesso), nell'interiorità, che chiama *anima*, ed infine nell'insieme dei rapporti causali, sia esterni che interni, che è ciò che la metafisica occidentale ha sempre chiamato *Dio*.

Le tre idee della ragione

Se ben vediamo ci accorgiamo che le aspirazioni ultime della scienza in quanto aspirazione si confondono con i tre oggetti specifici della metafisica occidentale, che si è sempre divisa in *cosmologia razionale*, che ha sempre avuto per oggetto la totalità del mondo, in *psicologia razionale*, che ha sempre avuto per oggetto l'anima, e in *teologia razionale*, che ha sempre avuto per oggetto Dio. Si vede che c'è una strana convergenza tra quelle che sono le aspirazioni dei fini totalizzanti della scienza e quelli che sono gli oggetti della metafisica.

Solo che, allora, ci troviamo di fronte alla difficoltà fondamentale: noi sappiamo che la scienza non è mai scienza del *mondo* ma è scienza della natura. Qui Kant differenzia il termine *mondo* da *natura* intendendo per mondo la totalità della natura e per quest'ultima l'insieme di ciò che noi avvertiamo. Noi sappiamo dall'*analitica* che la nostra scienza è scienza della natura in quanto sintetizza ciò che avvertiamo (i

fenomeni); non è scienza del mondo dal momento che noi non sappiamo niente della totalità di esso. Mentre la natura è conoscibile, il mondo è solo pensabile. Questo significa che il mondo, l'anima e Dio appartengono non all'ambito della conoscibilità, ma a quello della pensabilità, non all'ambito dell'intelletto, dell'attività conoscitiva, ma all'ambito della *ragione*, intendendo per ragione quella facoltà della mente umana che aspira per definizione all'illimitato, all'incondizionato, al totale.

**Ragione:
caratteristiche
e funzione**

È la ragione che pone queste strane entità, che sono tre totalità, il mondo, l'anima e Dio, le quali portano appunto il nome tecnico di *idee* della ragione. L'intelletto opera mediante concetti – le dodici categorie –, l'intuizione opera mediante due forme pure – lo spazio e il tempo – e la ragione mediante le idee della ragione che realizzano l'istanza profonda della ragione stessa all'incondizionato, all'infinito, all'assoluto e al totale.

Ci si trova dunque di fronte all'intervento di una terza facoltà, che si muove attraverso tre idee fondamentali che realizzano l'istanza alla totalità, caratteristica della ragione stessa, e che è allo stesso tempo l'istanza di totalità a cui tende la scienza e a cui pretende di dare una risposta la metafisica.

La scienza aspira alla totalità come intenzione, come orizzonte intenzionale senza però mai pretendere di raggiungerla, mentre la metafisica pretende di conoscere queste totalità, di essere cioè la scienza del mondo, dell'anima e di Dio. Le tre idee dunque realizzano la ragione e nello stesso tempo costituiscono l'aspirazione della scienza come suo limite e orizzonte finale e pretendono di essere tre oggetti di conoscenza della metafisica.

**Scienza e
metafisica**

Qui viene fuori la *dialettica* della ragione in cui Kant fa una critica dell'attività della ragione. Finché la ragione sostiene che l'istanza metafisica è ineliminabile, che cioè la mente umana non può fare a meno di porre come limite intenzionale della sua attività la totalizzazione, ha ragione; questo è indiscutibile perché solo in questo modo effettivamente è possibile la dinamica della scienza, la quale procede costruendo sintesi sempre più globali. Non ci potrebbe essere dinamica della scienza in assenza della ragione, che proietta in avanti continuamente l'attività dell'intelletto.

L'attività dell'intelletto, in quanto costruzione di sintesi sempre più avanzate, sempre più globali, si muove nell'orizzonte e sotto la spinta della ragione. Lo scienziato non si ferma, perché ha davanti a sé la prospettiva di una sintesi globale. Questo spiega perché la ragione tripudiante dica: io faccio tutto, io costituisco la sintesi; quello che la scienza non vi dà, ve lo do io, come metafisica; io ricostruisco la triplice totalità e ve la faccio conoscere. Ma è proprio qui che per Kant la metafisica miseramente crolla perché commette lo stesso errore che commette la colomba, che è stata detta di Kant.

Kant, a causa dell'esiguità delle sue esperienze mondane, usava spesso immagini banali. Egli, vedendo colombe volare, aveva immaginato che la colomba pensasse che l'aria le impedisse di volare perfettamente, per cui aspirerebbe a liberarsi dell'aria. Ovviamente, se ciò accadesse essa cadrebbe perché è proprio l'aria che la sostiene. La metafisica – dice Kant – è questa colomba; essa per definizione pretende di costruire un discorso conoscitivo puro (per questo il libro di Kant si intitola *Critica della ragion pura*), cioè privo di qualsiasi riferimento all'esperienza intuitiva e non si accorge che, una volta eliminata l'intuizione, non c'è conoscenza, dal momento che quest'ultima è sempre sintesi di intuizione ed intellesione.

**La colomba di
Kant**

Viene dunque in luce da una parte la grandezza e l'ineliminabilità dell'istanza metafisica e nello stesso tempo la miseria della sua pretesa irraggiungibile di costruire questa istanza come scienza, perché la scienza è sintesi a priori di intuizione ed intellesione mentre la metafisica è *ragion pura*, priva di intuizione. Le idee della metafisica non potranno mai trasformarsi in oggetti della conoscenza; rimarranno pure idee, pensabili, non contraddittorie, non conoscibili scientificamente.

**'Grandezza' e
'miseria' della
metafisica**

C'è qua una dialettica veramente allucinatória perché c'è nello stesso tempo distruzione ed esaltazione della metafisica. C'è distruzione della metafisica in quanto scienza, conoscenza, pretesa eliminata per sempre; ma c'è nello stesso tempo la sua consacrazione contro ogni positivismo (che assumerà poi il discorso kantiano, appunto castrandolo), perché l'istanza metafisica rimane fondamentale ed ineliminabile. Si comprende allora perché Kant ha chiamato *Dialettica trascendentale* l'analisi della metafisica. Egli utilizza infatti il termine *dialettica* nel suo significato aristotelico di illusione. La dialettica trascendentale è l'analisi di come sia possibile l'illusione di una metafisica come scienza. L'articolazione kantiana è assai complessa.

Uso kantiano
della parola
'dialettica'

Kant è arrivato ora al punto centrale del suo discorso. Era partito dal voler sapere se era possibile una metafisica come scienza. La risposta è un no assoluto. Ma questo non elimina la metafisica come istanza, anzi, paradossalmente, la ripotenzia nell'istante medesimo in cui la elimina come scienza. Non è possibile eliminare l'istanza metafisica, altrimenti si elimina il motore della conoscenza scientifica. L'istanza metafisica è l'orizzonte intenzionale della conoscenza metafisica. Rimane il problema di vedere, dal momento che abbiamo visto che la conoscenza metafisica non è conoscenza scientifica, come si accerta che metafisica non è scienza.

Il punto che c'è nella metafisica un'impossibilità di decidibilità.

Non
verificabilità
degli assunti
metafisici

Per definizione, quando ci troviamo di fronte a due teorie scientifiche alternative, dobbiamo in qualche modo e in un periodo di tempo poter essere in grado di decidere quale di esse è vera e quale falsa. Questa è la decidibilità. Ad un certo momento tra teorie scientifiche diverse ed alternative, tutte, meno una che risulta vera, risultano false. Esempio, tutti gli scienziati dell'epoca di Kant accettano come vera la meccanica newtoniana, mentre, come è noto, nel 1680 c'erano varie meccaniche, che sono poi cadute ad eccezione di quella di Newton. Questo perché è possibile scegliere (decidere) tra varie teorie scientifiche, mettendole in rapporto con l'esperienza. Se una teoria passa al vaglio dell'esperienza è valida, altrimenti no. Vale a dire che l'intuizione materiale, empirica, serve da discriminante tra le varie possibilità non contraddittorie delle varie teorie scientifiche. Tutte le teorie scientifiche, in quanto non siano delle banalità, sono non contraddittorie, sono possibili; ma si sa quali sono anche vere attraverso la loro corrispondenza con l'intuizione fenomenica. Tra le teorie meccaniche n. 1, n. 2, n. 3, ... tutte matematicamente ben costruite, non contraddittorie, possibili, si sceglierà quella che si rivela vera sulla base dell'esperienza, dal momento che non tutto ciò che è possibile è anche reale. È reale solo quel possibile che è controllabile ed in corrispondenza con l'intuizione. Questa è appunto la scienza sperimentale. I risultati previsti dalla teoria devono corrispondere a quello che si vede con i sensi o con gli strumenti, cioè con l'intuizione empirica. È l'intuizione empirica che fa da discriminante tra le varie teorie scientifiche, tra le varie possibilità logiche.

Nella metafisica, proprio perché è assente l'intuizione, è assente la materia, ma c'è solo forma razionale (forma pura), non è possibile decidere tra le varie forme pure. Per questo le teorie rimangono pure e per questo c'è, tra scienza e metafisica, una differenza fondamentale, da cui è partito Kant, e che è costituita dal fatto che, mentre nella scienza si elimina, nella metafisica si conserva tutto.

Nella scienza ci sono dei morti: la prima teoria dell'atomo, per esempio, è morta. Nella filosofia non è morto niente: ci sono ancora neosceittici, neotomisti, neoaristotelici eccetera, perché nella filosofia non è possibile eliminare niente. Per eliminare, infatti, ci dovrebbero essere inconsistenza e contraddittorietà, ma qualsiasi filosofo fa teoria esente da questi difetti.

La scienza ha un meccanismo di eliminazione reso possibile dalla materialità dell'intuizione. Nella metafisica non c'è meccanismo di eliminazione perché non c'è intuizione; in essa non si può mai decidere quale teoria è accettabile e quale no. La

metafisica è così il regno dell'omnipossibilità, dove tutto è possibile; ma, dove tutto è possibile, niente è veramente conosciuto perché conoscere vuol dire discriminare la teoria vera da quella falsa.

L'assenza di materialità intuitiva nella metafisica, il fatto che la metafisica tratta solo le idee della ragion pura e la ragion pura è pura determinabilità logica in assenza di materialità intuitiva, rende la metafisica il regno dell'omnipossibilità e le toglie ogni dimensione conoscitiva. Kant afferma che il fatto che ci siano solo tre o quattro metafisiche è un dato puramente fattuale. Ce ne potrebbero essere n . Perciò la materialità non ci dà solamente la conoscibilità, ma ci dà conoscibilità in quanto ci dà decidibilità; questa è una scoperta fondamentale del kantismo.

È la materialità dell'intuitivo empirico che permette di separare l'ambito della conoscenza da quello della pura pensabilità e l'ambito del pensabile è infinito. Io posso pensare n cose, ma posso conoscere solo ciò che in qualche modo è discriminato da una presenza di materia, di dato intuitivo. Mille teorie nascono e muoiono per questo nella scienza, che, come diceva Kant, è affetta da una alta mortalità infantile mentre nella metafisica mai niente muore del tutto.

Sottolineo che un punto importante e profondo di Kant sta proprio nella distinzione che egli pone tra conoscere e pensare. Pensare è l'ambito della possibilità, della formalità, conoscere richiede un selezionamento del pensare attraverso la presenza del dato intuitivo, mediante l'intervento discriminatore dell'intuizione. È una grande scoperta kantiana.

Lezione 58

3.2.4. *Paralogismi della psicologia e della teologia razionali*

3.2.5. *Antinomie della cosmologia razionale*

Nella seconda parte della *Logica trascendentale* (*Dialettica trascendentale* come 'logica dell'illusione' nel senso aristotelico), Kant ha analizzato due problemi connessi: il problema della possibilità della metafisica come scienza e quello della dinamica della scienza stessa, scoprendo appunto che la stessa istanza, l'istanza metafisica, era nello stesso tempo illusoria come pretesa conoscitiva, ma ineliminabile come bisogno e soprattutto indispensabile alla dinamica stessa della scienza.

Riepilogo

Per cui abbiamo un risultato estremamente complesso che caratterizza la teoria kantiana della metafisica. Questa si oppone da una parte a venti secoli di tradizione occidentale (da Parmenide in poi) in quanto rifiuta la caratteristica di conoscibilità alla metafisica e rifiuta perciò alle entità metafisiche la denominazione di oggetti di conoscenza; infatti chiama *idee della ragione* i concetti puri, per ben marcare la differenza /con i giudizi dell'intelletto/. D'altra parte si separa nettamente da quello che sarà poi l'antimetafisicismo europeo, cioè dal positivismo (che dirà di avere il proprio padre in Kant, ma in un Kant castrato) in quanto considera ineliminabile la metafisica anche se impossibilitata a trasformarsi in un sistema scientifico.

Come si vede, c'è un risultato profondamente ambiguo, come ambigua del resto è tutta la teoria kantiana. La metafisica con lui è nello stesso tempo distrutta ed eternizzata, distrutta come pretesa scienza ed eternizzata come bisogno, come spinta determinante che caratterizza la terza facoltà mentale umana, la ragione. In questo vediamo quello che sarà l'aspetto più profondo e rivoluzionario di Kant, quello in cui Kant abbandona totalmente la dimensione illuministica settecentesca, nel cui ambito era rimasto finora, ed entra nella filosofia contemporanea. Troviamo la dimensione compiuta del concetto, /ma anche/ del bisogno; del concetto c'è la dinamica categoriale della conoscenza, /ma c'è anche/ il profondo bisogno soggiacente, quello che già

traspare nella *Critica della ragion pura*, che si ritroverà dispiegato nella *Critica della ragion pratica* e nella *Critica del Giudizio* e che caratterizzerà tutta la filosofia romantica, sia pure in forme diverse.

Qua si vede come paradossalmente il pensatore che appare più arido e più slegato da ogni aspetto esistenziale, pura macchina logica, ha messo fine alla filosofia del puro concetto proprio in quanto pura macchina logica.

La metafisica non è possibile come conoscenza perché ad essa manca uno degli elementi fondamentali della sintesi a priori conoscitiva, manca di intuizione e perciò di materia del conoscere (per questo è una ragione pura) e, in mancanza della materia, c'è il discorso della colomba... cioè che il discorso diventa privo di realtà, che è data dall'intuizione, e nel suo ambito è impossibile discriminare in un'infinita omnipossibilità.

Questo fatto spiega la diversa vicenda storica della scienza e della metafisica, la prima caratterizzata dall'invincibile eliminazione di tutte le ipotesi che non siano verificate dalla sperimentazione, mentre la seconda è caratterizzata dall'infinita presenza di tutte le ipotesi metafisiche, che non possono essere eliminate. Certamente alcune di esse sembrano apparentemente eliminate, ma se osserviamo bene, lo sono solo per ragioni di moda storica e poi invincibilmente tornano e non sono eliminate una volta per sempre proprio perché rimangono pure possibilità di concetti. A concetti si possono controbattere solo concetti e qualsiasi struttura concettuale ben congegnata è ugualmente possibile. Fichte, che questo lo aveva capito bene, quando dovrà fare una scelta nell'ambito della metafisica, sarà costretto ad intervenire con una geniale interpretazione *ad hoc* e dirà che la scelta è una scelta morale, di volontà, che impegna tutta la significatività e la moralità della realtà; interpretazione certo potente, ma che non fa che ribadire l'analisi logica kantiana e che in realtà non è una scelta.

Esaminiamo ora più da vicino le tre idee della ragion pura, che ovviamente devono essere oggetto di una analisi specifica per mostrare cosa succede di volta in volta. Kant sostiene intanto che c'è una differenza logica tra le idee dell'anima e di Dio e l'idea di mondo. Le idee di anima e di Dio si fondano su quello che Kant chiama il *paralogismo*.

I paralogismi sono dei ragionamenti apparentemente validi, che hanno cioè una struttura logica apparentemente valida, ma che in realtà sono invalidi in quanto si fondano su un'utilizzazione indebita delle categorie. Kant afferma che le pretese scienze dell'anima e di Dio si fondano su ragionamenti in apparenza formalmente ineccepibili, ma invalidi nella sostanza perché caratterizzati da un indebito uso dell'apparato categoriale. Il paralogismo è letteralmente un *lògos vicino*, ma non corrispondente al ragionamento logico. In esso c'è un uso indebito delle categorie perché le categorie hanno un valore puramente funzionale e possono per questo fatto essere applicate solo come elementi connettivi, come struttura di sintesi dei fenomeni dati dall'intuizione. Quando, per esempio, io dico che il calore è causa dell'ebollizione dell'acqua, questa è un'utilizzazione adeguata della categoria della causalità, perché qui la categoria connette due fenomeni in successione temporale.

Invece, nell'anima e Dio, utilizzo le categorie non applicandole a dei fenomeni; apparentemente abbiamo la stessa struttura di applicazione categoriale, ma il risultato è diverso e falso. Cosa avviene, infatti, quando si parla dell'esistenza dell'anima (che è, ricordiamo, totalizzazione della realtà interna)? Si applicano le categorie dell'unità (/quantità/), della sostanza (/relazione/), della realtà (/qualità/) e dell'esistenza (/modalità/) all'Io trascendentale. Ma l'Io trascendentale non è un'entità fenomenica, né un insieme di fenomeni, è una condizione trascendentale della possibilità dell'esperienza, come le categorie. Per cui si ha applicazione di una categoria ad una supercategoria e questo è assolutamente indebito, è un procedimento assurdo. Le

**Esempi di
paralogismo**

categorie si applicano solo a dei fenomeni dati dall'intuizione; per cui si può applicare la categoria dell'unità, della sostanza, dell'esistenza, della realtà, per esempio ai fenomeni interni, ma non si possono applicare alla permanenza dell'io trascendentale dicendo che esiste l'anima con le sue caratteristiche metafisiche. Si fa un uso indebito delle categorie quando esse vengono applicate ad un non-fenomeno.

La stessa cosa avviene quando, per esempio, nell'ambito delle cosiddette prove dell'esistenza di Dio, si riprende la famosa prova aristotelico-tomista della causalità; per cui dal momento che ogni fenomeno ha una sua causa, la totalità della realtà ha una causa, che è Dio. Anche qui apparentemente si fa un discorso analogo a quello del calore che è causa dell'ebollizione dell'acqua, ma la differenza fondamentale sta nel fatto che Dio non è un fenomeno e che il mondo (totalità della realtà) non è un fenomeno. Vengono collegati attraverso una categoria due non-fenomeni. Certamente il ragionamento è analogo, formalmente analogo a quello causale valido, ma in realtà siamo in presenza di un paralogismo perché la causalità è applicata a due pure idee della ragione che non possono essere messe in rapporto causale.

La metafisica in quanto psicologia razionale e teologia razionale non è altro che un insieme continuo di paralogismi. Questi paralogismi sono passati per secoli, per due ragioni: primo perché l'istanza metafisica era talmente forte che voleva passare a tutti i costi e non badava ai mezzi che usava, e secondo perché effettivamente il sistema argomentativo era analogo a quello scientifico, era di carattere sostanziale, causale, ma, pur formalmente analogo, era sostanzialmente e radicalmente diverso.

Molto importante è in questo ambito la critica che Kant porta ad una prova dell'esistenza di Dio, forse la più famosa dal punto di vista filosofico: l'argomento ontologico. Questa critica è di eccezionale interesse perché fa di Kant il fondatore di tutta la mentalità esistenzialista e scatena sulla filosofia un'ondata critico-ricostruttiva della quale ancora non si è perso l'impatto.

**Critica
kantiana
all'argomento
ontologico**

L'argomento ontologico, posto come è noto da S. Anselmo, serpeggiava praticamente, sia pure in forme diverse, in tutta la filosofia dell'ontologia che, si può dire, non era altro che un gigantesco argomento ontologico. Parmenide, dicendo che l'essere necessariamente e logicamente è, utilizzava di fatto un argomento ontologico generalizzato, anche se non lo esplicitava logicamente. S. Anselmo ha abbandonato l'essere parmenideo troppo generico ed ha argomentato che, se si definisce Dio come l'essere perfettissimo che più grande non può essere concepito, ovviamente non gli si può sottrarre l'esistenza perché altrimenti sarebbe affetto da un'imperfezione e sarebbe in contraddizione colla definizione, dal momento che il più piccolo verme esistente sarebbe superiore a un dio non esistente.

Tutti si accorsero, fin dal perfido monaco Gaunilone, che l'argomento ontologico, pur essendo genialissimo, aveva qualcosa che non convinceva fino in fondo, solo che nessuno riusciva a capire veramente cosa c'era che non andava. Kant è il primo che definitivamente mostra la fallacia logica dell'argomento. L'aver indicato questa fallacia segna la fine, dopo venticinque secoli, dell'ontologia.

Kant dice che il fulcro dell'argomento ontologico consiste nel ritenere che l'esistenza sia un predicato definitorio, cioè che l'esistenza faccia parte della definizione di un ente. Kant dice che l'errore consiste proprio nell'aver considerato l'esistenza come un predicato mentre con esso non ha niente a che vedere. L'esistenza non fa parte della definizione di un essere, qualunque sia questo ente, per l'ovvia ragione che la definizione definisce l'essenza, cioè la possibilità di un ente, mentre l'esistenza è la posizione reale dell'essere che si riferisce ad una qualche posizione reale dell'essere, che si riferisce ad una qualche intuizione e non ha niente a che vedere con l'effetto definitorio. Quando si dice, per esempio, che il centauro è un essere metà uomo e metà cavallo, si dice semplicemente che l'essenza del centauro è questa e, se c'è il centauro,

questo è un essere metà uomo e metà cavallo. Quando si dice che Dio è l'essere perfettissimo, dotato di tutte le perfezioni e tale che più grande non può essere concepito, si dice che questa è l'essenza di Dio e che, se esiste effettivamente Dio, Dio è così.

Ma non si può dedurre l'esistenza dall'essenza in quanto l'esistenza non è predicato, ma posizione reale. Si dice che qualcosa esiste non mediante un sistema definitorio, ma mediante un qualche riferimento ad una sua presenzialità.

In questo senso Kant, pur distruggendo un gioiello della teologia razionale, non fa che riprendere la posizione, se non l'argomentazione, che è sempre stata tipica della mistica occidentale. I mistici hanno sempre esecrato l'argomento ontologico perché hanno sempre sostenuto che la prova dell'esistenza di Dio è nella presenza di Dio. L'esistenza di Dio non si dà per definizione ma discende dal fatto che c'è il Dio vivente, o presente nella rivelazione o nell'intuizione mistica, o nell'atto morale o nel bisogno interno, mai come meccanismo di concetto.

Per cui paradossalmente Kant, che è il distruttore della teologia razionale, è stato forse il solo pensatore veramente religioso; distrugge la filosofia cristiana medioevale per ritrovare quella che è in fondo la scaturigine profonda della mentalità ebraico-cristiana, che ha sempre privilegiato la presenza divina alla dimostrazione dell'esistenza divina.

Da ciò scaturisce, però, una catastrofe per la filosofia precedente, perché se l'esistenza non è più interna alla definizione, se l'esistenza è qualcosa che sopraggiunge all'essenza, allora tutto il discorso concettuale è un discorso sostanzialmente essenzialistico e diventa praticamente privo di effettiva esistenzialità. C'è un'esistenza del reale che è esistenzialità del reale, irriducibile a qualsiasi costruzione concettuale e che non può essere trovato per analisi concettuale né ridotta a puro sistema di concetti. La filosofia come sistema di concetti non può esaurire la realtà nel senso pieno. Qui torniamo al fatto che l'essenza è conoscenza di fenomeni, non della realtà totale.

La critica dell'argomento ontologico ha due implicazioni. La prima è quella di demolire una pretesa prova dell'esistenza di Dio, ma la seconda, molto più rilevante, è di demolire le aspirazioni megalomani della filosofia del concetto puro, dimostrare come nel puro concetto non si darà mai un'esistenzialità, che si ottiene invece attraverso una forma di manifestarsi, una forma di presenzialità, che sarà tutta da analizzare. Qua sorge in trasparenza l'esistenzialismo, la fenomenologia. La critica dell'argomento ontologico apre le porte alla nascita della grande filosofia esistenziale e fenomenologica, ad una filosofia dell'esistenza in quanto irriducibile all'essenza, dell'esistenza non deducibile dal concetto e di una filosofia della presenza per cui la realtà non può essere concetto, ma immediatezza di una presenza, anche se non sarà più l'immediatezza umana.

La critica dell'argomento ontologico ha avuto del resto un grande precursore, poco sentito dopo il medioevo, nel grande filosofo dell'Islam Avicenna, del X secolo, che per primo aveva posto la distinzione famosa tra essenza ed esistenza. È stato Avicenna che per primo, contro la tradizione greca, ha distinto tra il *quid* ed il *quod*, tra il *quid* come essenza definitoria e la *quodità* dell'essere irriducibile all'essenza stessa.

Nella sua critica all'argomento ontologico Kant ha utilizzato il famoso esempio dei cento talleri. I cento talleri erano una grossa moneta prussiana d'oro, la più alta come valore. Kant fece notare che non esiste una differenza definitoria tra cento talleri pensati e cento talleri presenti nelle tasche. I due tipi di moneta hanno le stesse caratteristiche, la stessa struttura definitoria e la stessa essenza. La differenza sta semplicemente nel fatto che i cento talleri pensati non hanno forma di presenzialità, non sono dati. I due tipi sono identici nel loro concetto, nella definizione, nell'essenza, ma sono totalmente eterogenei sul piano della loro presenza, sul piano di una qualche

Implicazioni della critica all'argomento ontologico

Cento talleri pensati e cento talleri reali

analisi dell'intuizione. Così si vede ancora una volta che l'errore di S. Anselmo consiste nel pretendere di porre l'esistenza come predicato essenziale mentre l'esistenza non è un predicato.

Ma se l'esistenza non è un predicato, non si può dedurre né concettualizzare fino in fondo, si può solo descrivere la sua presenza. Ecco allora l'esistenzialismo e la fenomenologia, la filosofia come descrizione pura del darsi del reale e la filosofia come analisi dell'esistenza irriducibile all'essenza. Queste due filosofie dipendono direttamente da questa critica kantiana.

C'è una famosa formula di Husserl che dice "per fare filosofia non pensate e non definite, aprite gli occhi, guardate e descrivete". Così viene fuori anche il latente scetticismo che caratterizza il pensiero kantiano, che è nello stesso tempo oggettivista, ma con una venatura scettica. Il concetto non esaurisce tutto. La famosa frase shakespeariana "Ci sono più cose in cielo e in terra, Orazio, di quante ne possa concepire la tua filosofia" sembra una anticipazione di questa visione kantiana.

Però qui viene anche fuori il paradosso della filosofia della religione kantiana: la prova della non validità logica delle pretese prove dell'esistenza di Dio, non è prova dell'inesistenza di Dio, ma è semplicemente prova dell'indecidibilità logica di questo problema. La teologia razionale è fallace perché pretende di dare la prova dell'esistenza di Dio, ma anche una controteologia razionale, un ateismo razionale urterebbe contro le stesse difficoltà se volesse dare la prova dell'inesistenza di Dio. Non esiste né prova dell'esistenza di Dio né prova della sua inesistenza. Con un ragionamento logico a terzo escluso si potrebbe affermare che la non prova di Dio è prova della sua inesistenza; il fatto che non si possa provare "a", potrebbe essere la prova che c'è "non a". Questo sarebbe errato perché siamo nell'ambito di prove di indecidibilità. In realtà, come Kant ha dimostrato, il problema di Dio non fa parte dell'ambito conoscitivo, scientifico, ed è inutile porlo su questo piano perché su questo piano ogni tipo di prova diventa un paralogismo.

L'invalidità delle prove di esistenza non è prova dell'inesistenza di Dio.

Comunque sia il problema religioso esiste. Non possiamo lasciarlo perdere per il fatto che si tratta di un problema indecidibile; di fatto, o crediamo o non crediamo e anche la risposta che questo tema non interessa è di per sé una risposta negativa. Dal momento che esiste, questo problema deve essere posto e risolto, ma quello che Kant ha capito è che non può essere né posto né risolto nell'ambito della conoscitività, come credeva la teologia medioevale e moderna.

Si ha così la fine dell'ontologia, la fine della teologia razionale, la fine della pretesa di esaurire la totalità del reale e di potere tutto dedurre da un principio primo. La fine di Parmenide, nato ad Elea nel 540 a.c., avviene a Königsberg nel 1781. Poi di nuovo risorgerà, come vedremo quando analizzeremo la *Critica del Giudizio* perché in essa si rivela un limite interno di Kant, che provoca il ritorno di Parmenide. E risorgerà con Schelling. Le filosofie non muoiono mai, come abbiamo già visto.

Morte dell'ontologia?

Il problema teologico viene rinviato e sarà posto da Kant nella sua *Critica della ragion pratica*.

La cosmologia razionale, il mondo, non dà luogo a paralogismi, ma dà luogo a qualcosa che è ancora più allucinante, alla permanente antinomicità. La mente umana, quando tratta della totalità del reale esterno, si trova sempre ad oscillare indefinitamente, senza mai poter decidere, tra coppie di posizioni opposte. Non può mai provare né *a* né *non-a*.

Cosmologia razionale: antinomie

Il fulcro di tutta la logica antimetafisica kantiana sta nel fatto che egli ha sostenuto che, mentre il discorso scientifico è sempre decidibile, cioè si può sempre dire di un enunciato che è vero oppure falso, il discorso metafisico è caratterizzato dall'indecidibilità per la mancanza di intuizione. Nel caso della cosmologia la cosa è evidentissima.

Ci sono quattro coppie antinomiche tra le quali la mente umana non potrà mai essere in grado di effettuare una decisione fondamentale. Si tratta di due coppie matematiche e di due coppie dinamiche. Per esempio, “il mondo ha avuto inizio nel tempo”, oppure: “il mondo non ha avuto inizio”; ancora, “il mondo è divisibile all’infinito”, oppure: “la divisibilità del mondo si arresta ad un limite”, eccetera. In questi casi la mente umana oscillerà sempre, fatto questo che emerge visibilmente nella stessa storia della scienza.

Sappiamo, per esempio, che la cosmologia moderna ha un modello cosiddetto dello stato stazionario, che afferma che il nostro universo (non si tratta in questo caso della totalità del mondo) è sempre esistito; a questo modello si oppone quello cosiddetto del big bang – che attualmente, pur non essendo certo comprovato, è di moda – secondo il quale c’è stato un punto iniziale. Anche nella teoria atomica la natura si è sempre beffata degli sforzi fatti dall’uomo per individuare il limite definitivo, le ultime frazioni della materia. Si era arrivati ai *quanta* ma le ultime scoperte fanno trovare sempre qualcosa al di là di ciò a cui si era pervenuti.

CRITICA DELLA RAGION PRATICA

Lezione 59

1. CARATTERI GENERALI DELL'ETICA KANTIANA
2. L'IMPERATIVO CATEGORICO COME FORMA A PRIORI DELLA RAGION PRATICA

Abbiamo visto come nella *Dialettica trascendentale*, Kant, dopo aver negato la validità del discorso metafisico come scientifico, afferma nello stesso tempo l'ineliminabilità dell'istanza metafisica come orizzonte intenzionale della scienza stessa, dell'attività scientifica costruttiva dell'intelletto. Così Kant sostiene che le idee della ragione non hanno una funzione costitutiva degli oggetti; non possono servire cioè a costruire degli oggetti di conoscenza (infatti, Dio, l'anima e il mondo, quando pretendono di essere conosciuti, danno luogo a paralogismi o antinomie), ma tuttavia attribuisce ad esse una funzione o un uso regolativo nel senso che esse regolano, orientano l'attività della conoscenza verso un limite irraggiungibile, ma a cui l'intelletto si approssima asintoticamente.

Uso regolativo
e non
costitutivo
delle idee

Le idee della ragione orientano l'attività costitutiva dell'intelletto verso un limite irraggiungibile, ma asintoticamente approssimato. È quanto avviene nella conoscenza scientifica, la quale non raggiungerà mai la totalità e l'assolutezza, ma crea comunque sintesi sempre più globali e sempre più profonde. Questo si vuol dire quando si afferma che la ragione ha un uso regolativo e non costitutivo.

Tutto questo dà luogo ad una posizione estremamente complessa perché Kant, ripetiamo, ha nello stesso tempo affermato la negazione e l'affermazione della metafisica, donde, se questa affermazione della metafisica non vuole essere completamente vuota, ci deve essere un luogo dove si possa trovare la metafisica, senza tuttavia che questo luogo sia la conoscenza. L'affermazione nello stesso tempo dell'impossibilità della metafisica come scienza ed il ribadimento della sua necessità come istanza intenzionale, come orizzonte, come uso regolativo delle idee della ragione, rende imprescindibile per Kant dover situare da qualche parte la metafisica stessa.

Abbiamo già visto per quali ragioni il posto della metafisica non è nella conoscenza; ma allora qual è il suo posto? Qui abbiamo la seconda rivoluzione kantiana. La prima è consistita nell'eliminazione della metafisica dell'essere come oggetto di scienza, la seconda sarà di porre la metafisica come interna alla dimensione più profonda dell'atto morale. La fine della metafisica dell'essere diventa l'inizio di una metafisica dell'agire. Una volta che ha mostrato l'impossibilità della metafisica come scienza, Kant ha cacciato via la metafisica stessa dal luogo privilegiato dove ha risieduto per più di venti secoli: la conoscenza. Ma, eliminata come pretesa conoscenza, in Kant la metafisica risorge come condizione trascendentale interna all'atto morale. L'istanza metafisica passa dalla ragion pura alla ragion pura pratica.

Metafisica
interna
all'atto morale

Il discorso metafisico non si svolge più nell'ambito di una teoria del conoscere, ma si svolge nell'ambito della teoria dell'agire. Da ciò deriva il primato della ragion pura pratica, primato che indica come, mentre la ragion pura teoretica è incapace di raggiungere la dimensione metafisica profonda, questa è invece raggiungibile dalla ragion pura pratica, che in questo senso è più potente e penetrante. Si inizia così la caratteristica fondamentale del pensiero moderno: il primato dell'atto sull'essere e sul puro conoscere, in quanto la metafisica nell'atto acquista dimensione.

Primato
dell'atto
sull'essere:
cifra del
pensiero
moderno

Per Kant la metafisica è composta e dialettica: non conoscenza ma, proprio per questo, istanza profondissima ed ineliminabile. A questo punto si pone il problema di

come sostanziare questa istanza. Qui viene fuori la frase famosa “dovevo porre dei limiti alla scienza per aprire le porte alla fede”.

Riassumendo, la dialettica trascendentale porta e degli esiti che sono estremamente complessi perché da una parte portano al crollo definitivo dell'ontologia – che è il grande risultato della *pars destruens* del pensiero kantiano – e, dall'altra, e come *pars costruens*, abbiamo la resurrezione sulle sue ceneri di una nuova metafisica, che non si pone più ovviamente come metafisica ontologica, ma si pone come metafisica dell'atto puro. Anche qui è evidente la caratteristica fondamentale di Kant che consiste in un'estrema attenzione al riconoscimento della realtà nel suo manifestarsi.

La mentalità kantiana, per definizione si potrebbe dire, non tende mai ad eliminare un esistente; ma tende sempre piuttosto a delimitarlo, a mostrarne le possibilità e le limitazioni. È chiaro che – tenuto conto di questa mentalità –, avendo l'umanità fatto metafisica per più di venti secoli, Kant non poteva togliere ad essa ogni validità. Il presupposto del kantismo sta nel fatto di riconoscere valore ad una filosofia esistente, nel ritenere che, tutto ciò che è, è in qualche modo significativo. Ma Kant ha introdotto qui la sua sigla: la delimitazione della metafisica, delle sue condizioni di possibilità, della sua funzione. La mentalità kantiana è ossessionata da due cose: uno, dalle condizioni di possibilità e, due, dai limiti; tra l'altro le due cose sono profondamente connesse dal momento che uno dà luogo alla due.

Kant non poteva eliminare del tutto la metafisica, cosa che gli sarebbe apparsa come cancellazione della realtà, ma si è domandato le sue condizioni di possibilità ed ha immediatamente tratto il limite fondamentale della metafisica, che non può mai essere conoscenza. Fatto questo, si pose il problema della seconda critica, della critica dell'azione, della critica della ragion pura pratica.

La prima critica si poneva la domanda: “che cosa posso conoscere?”; la seconda critica risponde alla domanda “che cosa posso fare?”. La *Critica della ragion pratica* è sostanzialmente la parte della filosofia di Kant che corrisponde alla tradizionale filosofia morale. E tuttavia c'è una differenza fondamentale che consiste nel fatto che Kant non fa filosofia morale, ma la filosofia *della* morale.

La filosofia morale prekantiana definiva le virtù e i beni; il suo problema fondamentale può venire banalmente espresso dalla domanda se Pierino deve o non deve rubare la marmellata.

Per Kant il problema è completamente diverso. A lui non interessa tanto la determinazione delle virtù e dei beni, cioè un'etica materiale dei contenuti, quanto le condizioni di possibilità del discorso morale. Mentre la filosofia morale prekantiana è una filosofia di contenuti morali, Kant si domanda come è possibile il discorso morale. Si tratta in realtà di una metamorale, cioè appunto di una filosofia della morale. Kant si chiede *come è possibile* affermare che Pierino non deve rubare la marmellata.

Siamo sempre in presenza dell'ossessione kantiana circa le condizioni di possibilità. Ma questo fatto provoca uno spostamento fondamentale di tutto il discorso morale, che passa dai contenuti alla forma (per questo si parla di formalismo kantiano) e da una analisi delle azioni ad una analisi del discorso morale.

Kant comincia col dire che la differenza tra i giudizi morali e i giudizi non morali sta nel fatto che i primi sono all'imperativo, mentre i secondi sono all'indicativo. Mentre il giudizio non morale è descrittivo, il discorso morale è prescrittivo. Il giudizio morale è di tipo imperativo; è un ordine, un comando, non una constatazione.

Kant distingue due tipi di imperativo. Il primo tipo è costituito da falsi imperativi, gli imperativi ipotetici. Gli imperativi ipotetici sono falsi imperativi che si possono ritradurre in forma indicativa; essi non fanno parte del discorso morale malgrado la loro apparenza di imperativi. Per esempio “chiudi la porta ” o “prendi la

Oggetto della Critica della ragion pratica

Differenza tra filosofia morale e filosofia della morale

Giudizi morali

Imperativi ipotetici

medicina”, sotto il profilo formale sono imperativi, ma in realtà sono falsi imperativi perché sono la sintesi o lo stenogramma di un discorso indicativo, che nei due casi è “se non vuoi essere disturbato da rumori esterni, bisogna che tu chiuda la porta” o “se vuoi guarire puoi farlo solo prendendo medicine”.

In altre parole il falso imperativo, l'imperativo ipotetico è caratterizzato dal fatto che la sua imperatività è legata ad una condizione, inespressa, ma che si comprende automaticamente. Questa condizione può essere accettata o rifiutata, non deve essere necessariamente accettata, donde non ci troviamo di fronte ad un imperativo assoluto. È un imperativo legato all'accettazione o meno di condizioni presupposte e non espresse e rientra nel giudizio osservativo, constatativo, perché il legame tra la condizione inespressa e l'azione obbligata è di carattere scientifico. Questi giudizi ipotetici sono giudizi di tipo tecnico, strumentale, in cui in fondo si dice “se vuoi ottenere certi risultati, devi operare in un certo modo”.

Il secondo tipo di giudizi imperativi, sono dei veri e propri imperativi obbliganti e sono chiamati da Kant imperativi categorici. Esempio “rispetta la persona umana”. Questo tipo di imperativo non è legato ad alcun presupposto. È un comando puro. Altri esempi: “di la verità”, “agisci sempre in modo da trattare la persona umana come fine e mai come mezzo”. Si tratta di imperativi assoluti.

Imperativo categorico

La morale per Kant è caratterizzata dall'imperatività categorica. Il discorso morale è il discorso dell'imperativo categorico che non è ritraducibile, come l'imperativo ipotetico, in strutture osservative constatative, scientifiche, non è conoscenza, ma obbligazione.

In questo modo la morale kantiana non è più morale di virtù e di beni, ma è una morale dell'obbligazione, del dover essere. Kant dice che, dal momento che l'esperienza morale si manifesta attraverso i giudizi (imperativi categorici), il problema diventa quello di capire come è possibile pervenire al giudizio morale.

Morale del dover essere (sollen)

Kant risponde che il giudizio morale è, come tutti i giudizi, sintesi di materia e di forma. Solo che nel caso del giudizio morale la materia non è esterna, come nella conoscenza, ma puramente interna. Quanto alla forma, che ovviamente è a priori e interna, nel giudizio morale abbiamo una sola categoria, che è appunto l'obbligazione, il dover essere. Alla domanda come è possibile il giudizio morale, Kant risponde che è possibile mediante l'analitica trascendentale della ragion pura pratica.

Se mettiamo in rapporto la ragion pura con la ragion pratica, vediamo che nella seconda non c'è l'estetica trascendentale perché nell'azione morale non c'è intuizione sensibile. Siamo dunque in presenza di una analitica senza estetica, in cui c'è la materia, costituita dalle impressioni, dalle pressioni, dalle spinte interne dell'io, ed un'unica categoria, come forma, che è il dover essere, il *sollen*, come lo chiama Kant.

Materia e forma nel giudizio morale

C'è una violentissima critica di Kant a tutte le morali edonistiche ed eudemonistiche, cioè a quelle morali che interpretano il bene come piacere (la prima) o felicità (la seconda). Questo perché la morale kantiana non è una morale dei beni e delle virtù, come abbiamo già detto, ma una morale del dovere. Viene fuori con Kant la morale del formalismo dell'obbligazione.

Il nucleo del discorso morale è costituito per Kant dall'obbligazione. Un'azione è morale solo in quanto è compiuta per il dover essere. Di qui il *formalismo* della morale kantiana. Mentre le morali prekantiane sono morali materiali, il kantismo è formalismo morale, perché l'atto morale è definito come tale solo dalla presenza della forma o categoria dell'obbligazione. In altre parole, se si compie un atto per il piacere di compierlo, questa azione può essere positiva, può essere buona, ma per Kant non è una azione morale. L'azione è morale solo quando è compiuta per il puro dovere. La morale kantiana è un rigorismo pietistico. L'azione morale è quella che viene compiuta contro l'inclinazione interna, contro la materia interna, solo in nome della forma del dovere. Le

Formalismo e rigorismo della morale kantiana

azioni morali sono quelle che non si desidererebbe fare, ma che si avverte che si debbono fare.

Come nel campo della conoscenza, anche in quello della morale viene fuori una mentalità profondamente diversa da quella che aveva caratterizzato più di venti secoli di pensiero. Kant elimina tutto il discorso relativo ai beni e sostituisce al problema di scoprire qual è il vero bene, quello di scoprire che cosa è l'obbligazione.

La morale kantiana ha un carattere rigorosamente repressivo e tipicamente pietistico. Quando infatti l'azione morale viene definita come sintesi di materia e forma, la materia essendo l'istintualità e la forma il dover essere, è chiaro che la morale consisterà nel forgiamento e nella ristrutturazione delle pulsioni da parte del *sollen*. È una morale che assomiglia per certi aspetti alla morale freudiana. Come è noto nella psiche umana Freud distingue tre istanze: l'es, l'io ed il super io; nella visione di Freud l'io cosciente organizza, plasma e reprime la pulsione istintuale (l'es) in nome di quella specie (del tutto speciale) di *sollen* che è il super io.

È sintomatica questa somiglianza che ci mostra come Kant abbia posto, in effetti, per primo la dimensione moderna del problema, che è proprio costituita dal rapporto tra spinta interna e modello formale. Il genio di Kant consiste nell'aver compreso che il dramma morale dell'umanità sta proprio in questo rapporto tra pulsione e modello morale formale.

Rimane ora da capire che cosa è il *sollen*. Qua Kant si sfrena in un elogio carico di liricità sul dover essere, che, ridotto ai suoi contenuti effettivi, risulta essere una categoria, con le caratteristiche proprie della categoria: è formale, pura, a priori, universale. Ma presenta una caratteristica particolare nei confronti delle altre categorie, quelle dell'intelletto: mentre queste ultime unificano delle intuizioni, l'azione unificatrice del *sollen* è diretta ad un'azione compiuta da persone. Nel discorso del dover essere si innesta la problematica della persona, che non c'è nelle categorie dell'intelletto.

Il dover essere organizza azioni di persone, di soggetti in rapporto ad altri soggetti. Perciò questa categoria, oltre alla caratteristica dell'universalità, deve possedere la caratteristica della personalità e, come unione delle due, una terza caratteristica, quella dell'autonomia, sintesi di universalità e personalità.

A questo punto vengono fuori le tre formule dell'imperativo categorico, che esprimono questa triplice caratterizzazione del *sollen* :

1) "Agisci in modo che la massima della tua azione possa valere universalmente" (dove massima sta per principio). Questa formula esprime l'universalità del *sollen*. Per esempio, non si può dire "rubate"; questa espressione è contraddittoria dal momento che chi ruba parte dal presupposto di non essere a sua volta derubato. Il presupposto del furto è il riconoscimento della proprietà.

2) "Agisci in modo da sempre considerare, tanto in te stesso quanto negli altri, la persona umana sempre come fine e mai come mezzo". È la formula della personalità che significa che non si può né sfruttare ed opprimere gli altri, né prostituire se stessi.

3) "Agisci in modo che la massima della tua azione costituisca una legislazione universale". È la formula dell'autonomia e significa che la legge deve venire dalla tua massima e non dall'esterno (dalla società-morale sociologica, dalla natura-morale naturalistica, da Dio-morale teologica). L'universalità deve venire dall'interno, non dall'esterno. È il soggetto trascendentale che dice a se stesso, soggetto empirico: debbo comportarmi così perché così io compio un'azione universalizzante, realizzo la personalità umana e istituisco una legislazione universale; altrimenti siamo in presenza di morali eteronome che, come vedremo, presentano tutta una serie di contraddizioni interne.

**Formulazioni
dell'imperativo
categorico**

3. ANALITICA DELLA RAGION PRATICA

3.1. Elementi della psicologia kantiana

La filosofia morale kantiana si presentava con due aspetti particolari, il primo dei quali era costituito dal fatto che non si presentava più come la tradizionale filosofia morale, quella dei beni e delle virtù, ma come una filosofia *della* morale, cioè come una riflessione su come fosse possibile il giudizio morale secondo la tipica mentalità trascendentale kantiana. Il secondo aspetto era costituito dal fatto che questa filosofia morale si presentava come una filosofia del dovere, dell'obbligazione, ed era fortemente dominata dalla mentalità pietistica originaria del giovane Kant, cioè da un rigorismo morale di carattere pietistico, nettamente ostile all'edonismo ed eudemonismo che caratterizzava invece la filosofia empirista ed illuminista del '700, da quella inglese humiana a quella del materialismo francese dell'epoca.

Riepilogo

Per comprendere la filosofia morale kantiana bisogna sempre tener fermi questi due aspetti strutturali fondamentali: 1) mentalità trascendentale, geniale ribaltamento del centro della problematica morale da "cosa è il bene" a "cosa *significa* l'obbligazione" e 2) mentalità, che si potrebbe chiamare tradizionale se non addirittura arcaica, di un moralismo fortemente impregnato da una concezione pessimistica circa la natura umana.

Mentre la morale del '700 è caratterizzata da un forte ottimismo circa l'uomo, considerato come un uomo che vuole essere felice e lo sarà, invece la morale kantiana è caratterizzata da un forte pessimismo intorno alla natura umana, considerata in fondo tendenzialmente perversa e che perciò va ferreamente e brutalmente controllata.

Abbiamo già detto che, partendo dalla domanda "come è possibile l'esperienza morale?", che diventa dal punto di vista filosofico "come è possibile il giudizio morale?", Kant giunge alla posizione che l'esperienza morale, come ogni esperienza umana, è una sintesi di materia e di forma. In questa esperienza però la materia è di carattere puramente interno, cioè di carattere istintuale, mentre la forma si riduce ad un'unica categoria: il dover essere. Ci troviamo anche qui di fronte al solito dualismo kantiano, però con una materia puramente interna ed una forma semplificata. Per questa ragione nella *Critica della ragion pratica* non c'è estetica trascendentale ma soltanto analitica e dialettica trascendentale.

L'analitica trascendentale diventa l'analisi del dover essere, analisi che Kant compie mediante l'analisi dell'imperativo categorico. Rispetto alle categorie della ragion pura, la categoria della ragion pratica introduce i due aspetti della personalità e dell'autonomia, che sono fondamentali nel discorso morale. Infatti quest'ultimo non si riferisce ad oggetti come quello teoretico, ma ad obblighi di persone liberamente agenti. Dal che la triplice formulazione, che abbiamo visto l'altra volta, dell'imperativo categorico.

Analitica trascendentale della ragion pratica

Da questa caratterizzazione emerge la lotta su due fronti della morale di Kant contro tutte le morali materiali (dei beni e delle virtù) e materialistiche (sottoclasse della prima) da una parte e, dall'altra, con tutte le morali di carattere teologico e sociologico, tutte quelle morali cioè in cui, pur essendo presente, l'obbligazione c'è solo in parte in quanto non è insita nel soggetto puro, nell'Io trascendentale, ma viene dall'esterno. Per Kant la morale deve essere autonoma, non eteronoma, come è appunto quel tipo di morale in cui la legge, il *nòmos*, viene dal di fuori del soggetto.

Relazione tra la morale kantiana e le altre morali

Se si cerca di capire perché Kant è contro le morali materiali e materialistiche (dall'epicureismo fino all'edonismo del '700), si vede che in questo ambito in lui si incastrano paradossalmente la sua matrice religiosa pietistica ed il suo latente

Matrice 'scetticista' nella morale kantiana. Antropologia comparata

scetticismo intellettuale. Kant è convinto che tutte le società umane hanno variato nella valutazione dei beni e delle virtù. Non si deve dimenticare che Kant era molto interessato all'antropologia comparata; fece anche un corso in questa materia all'università. Non si deve altresì dimenticare che il '700 fu un secolo di grandi esplorazioni e che i viaggi effettuati nel corso del secolo avevano avuto una grande importanza per l'antropologia perché avevano mostrato come esistessero società male organizzate con leggi morali e mentalità morale molto diversa da quella europea. Tutti, per esempio, segnalavano che la morale sessuale polinesiana era di carattere molto diverso da quella non solo delle società occidentali del tempo, ma di tutte le società storiche. Queste ultime sono tutte state fondate su una forte carica di repressione dell'istintualità sessuale, mentre le società del Pacifico sono caratterizzate da un forte libertarismo in materia sessuale, da uno stato che un occidentale considera di mostruosa promiscuità.

Questo fatto pone dei grossi problemi e Kant ha la genialità di capire in anticipo quello che significa l'antropologia comparata. Mentre gli altri pensatori, come Diderot, considerano queste cose come delle curiosità, Kant avverte subito il significato di questa pluralità di morali. Come vedremo Diderot ne darà un'interpretazione materialistica, cioè riterrà che la pluralità delle morali è da ricondurre ad una serie di condizionamenti economici e storici di ordine particolare. Kant avverte subito, invece, che l'universale, l'invariante della moralità non sta nel contenuto ma è costituito dall'obbligazione.

Dopo un'accurata analisi dei resoconti degli esploratori, egli ha segnalato che tra le varie popolazioni differiscono notevolmente i contenuti morali; ciò che per gli uni è considerato tabù, è ammesso da altri. E tuttavia tutte queste morali hanno un elemento comune, cioè il fatto che tutte si basano sulle obbligazioni. La genialità di Kant in questo senso si evidenzia subito nell'analisi che egli fa del tabù. Egli ha subito visto che il tabù non è altro che la proiezione mitico-simbolica dell'obbligazione morale, del dover essere.

È noto che nella mentalità magica il tabù è la proiezione di compiere l'atto vietato, altrimenti il trasgressore viene ucciso dal tabù (albero o animale magico). Questo, dice Kant, è chiaramente la proiezione mitico-illusoria del comando morale. Potranno essere comandate le cose più fallaci, pazzesche ed aberranti, ma non esiste società senza strutture di obbligazione morale, comunque quest'ultima sia mascherata o manifestata. I contenuti cambiano, ma l'aspetto strutturale dell'obbligazione rimane ovunque.

Questo aspetto si combina molto bene con il latente scetticismo contenutistico di Kant. Non si deve dimenticare che Kant è scettico per quanto riguarda i contenuti, così come è sicuro per quanto riguarda la forma. I beni e le virtù cambiano di società in società, resta ferma in tutte la forma dell'obbligazione. Ciò significa che ovviamente l'asse centrale del discorso morale kantiano riposa non tanto su ciò che è prescritto, quanto sul fatto che ci sia la forma dell'obbligazione.

A questo aspetto della morale kantiana si aggiunge l'elemento cristiano pietistico. Infatti anche il cristianesimo ha sempre insistito, ancor più che sui contenuti dell'atto morale, sulla volontà buona, sull'amore in definitiva, per cui anche il peccato commesso con volontà buona è ampiamente riscattato. Anche nella mentalità cristiana c'è in fondo il primato dell'atto e della volontà interna su quello che poi possono essere i vari atti specifici. Si pensi a questo proposito a tutta la polemica di Cristo contro i farisei: i contenuti degli atti dei farisei erano buoni ma quello che provoca la violenta critica di Cristo è che manca ad essi la volontà buona, l'amore. Così in qualche modo, sia che si parli dell'obbligazione sia che si parli di volontà buona, c'è in fondo sia in Kant che nel cristianesimo una svalutazione dei contenuti a vantaggio dell'asse strutturale fondamentale.

**Matrice
cristiano-
pietistica nella
morale
kantiana**

A Kant non rimarrà che porre in una specie di nucleo di acciaio questa doppia eredità: quella del volontarismo cristiano, del primato della volontà buona, che gli è venuto dalla tradizione pietistica, e quella del suo latente scetticismo, in lui istintivo, ma che gli viene potenziato dall'antropologia comparata e dall'etnologia del '700, che mette in luce la variabilità dei contenuti obbligativi. È in fondo quello che già Pascal aveva intravisto quando aveva proferito la famosa frase "verità al di qua dei Pirenei, falsità al di là".

Da ciò allora viene fuori che il problema della morale diventa: che cosa è questo asse strutturale? Qua abbiamo l'identificazione cristiano-pietistica: la categoria del dover essere viene da lui identificata con la volontà di amore del Cristo, con la volontà buona. Questa identificazione si effettua nel senso che la categoria puramente formale acquista un contenuto attraverso il concetto di *persona*. Non si deve dimenticare che la seconda formula dell'imperativo categorico è quella che indica la personalità.

Elemento
'contenutisti-
co' della
persona nella
morale
kantiana

Qua interviene una difficoltà perché viene fuori che il discorso di Kant, che pretende di essere puramente formale, non lo è più perfettamente. Si tratta in realtà di un formalismo che comincia ad acquistare un suo contenuto. La seconda formula dell'imperativo categorico, introducendo il personalismo cristiano, l'amore cristiano, il quale a sua volta significa considerare l'altro come fine assoluto e non come mezzo, introduce un puro contenuto. Questa formula non è più puramente formale. È puramente formale la prima, l'universalità, ma la seconda non è più puramente formale. Qui Kant introduce una flessione, leggera ma fondamentale, in cui si comincia a fondere il formalismo dell'obbligazione con il contenutismo cristiano. Questa operazione è fatta in modo geniale e talmente sottile che si avverte appena, ma è un'operazione che pone delle difficoltà concettuali, perché non è così ovvia come la presenta Kant nella *Critica della ragion pratica*, perché così si ha la fusione dei due assi in un unico asse. L'obbligazione qui diventa obbligazione del rispetto del valore assoluto della persona umana.

Così si crea una mentalità morale di tipo nuovo, ma nuovo e vecchio allo stesso tempo in cui un vecchio millenario e un nuovo concettuale si fondono in modo inestricabile. Il valore assoluto diventa la volontà di rispetto della persona, che è la tipica sigla del moralismo cristiano. Nello stesso tempo si ha il rifiuto totale di tutta la tradizione pagana serpeggiante in tutta la morale dell'occidente nel '700 sotto forma di edonismo ed eudemonismo, tipica morale greca (eudemonismo socratico-aristotelico e edonismo epicureo). La morale illuministica del '700 è figlia dell'epicureismo, come tutte le morali materialistiche. Kant considera queste morali come contraddittorie e sostanzialmente fuori del discorso morale vero e proprio perché fuori dalla caratteristica dell'obbligazione.

Per Kant la morale è obbligazione; la felicità ed il piacere, per definizione, non possono essere obbligati perché sono appetiti automaticamente dall'istintualità. E per questa ragione non hanno niente a che vedere con la moralità. Si veda come è complessa la concezione kantiana. Essa è rifiuto sul piano morale della felicità e del piacere, ma è la loro accettazione perfetta sul piano psicologico. Kant è convinto che l'uomo, come spinta istintuale, voglia solo il piacere e la felicità, però è non meno convinto che, proprio perché è istintualmente così, l'uomo deve moralmente essere altro da questo e deve, in particolare, essere obbligazione pura.

Psicologia e
moralità

Quando si parla della morale kantiana, i commentatori spesso dicono delle solenni corbellerie proprio perché non si rendono conto di questa articolazione così complessa. Si dice, per esempio, che Kant ha rifiutato la felicità ed il piacere; questa è un'idiozia perché Kant ha affermato che il bisogno dell'uomo è la felicità ed il piacere e lo ha affermato in maniera così violenta come lo ha poi affermato Freud. Per Kant

l'istintualità, la materialità dell'esperienza umana, è il bisogno della felicità; però questo non ha niente a che vedere con la moralità.

L'errore dei moralisti materialisti consiste nel fatto che, pur essendo stati psicologi profondi, sono stati assurdi come moralisti; non hanno capito che, proprio perché l'istintualità umana è ricerca di felicità e di piacere, la moralità umana (che è altra, forma e non materia) deve essere il contrario dalla ricerca della felicità e del piacere, deve esserne il contrario e cioè pura esigenza del personalismo dell'imperativo morale.

Qua sorge la difficoltà veramente grande perché in questo modo il dualismo kantiano sembra spaccare l'uomo in una lotta interna selvaggia che lo condanna permanentemente o ad una felicità amorale oppure ad una moralità infelice. Gli uomini, dualismo di materia e forma, di istinto aspirante alla felicità ed al piacere e di forma morale che comanda l'obbligazione, del personalismo puro cristiano, sono condannati, proprio per il dualismo positivo, ad essere o esseri morali infelici o esseri felici immorali. Se materia e forma sono contrapposte, il risultato dal punto di vista della pura analisi logica è proprio questo: felicità immorale o infelice moralità. Se questa forma deve dominare e coartare questa materia, non c'è via di mezzo.

Contraddizione tra felicità e moralità: necessità di una convergenza

Ma Kant non solo è convinto, ma considera necessità reale che ci sia unità dei due elementi, così come c'è la persona umana che è nello stesso tempo formalismo morale e bisogno interno.

Ne viene fuori però che, nella situazione sopra riferita, la morale diventerebbe folle perché chiaramente una morale che chiedesse di essere seguita in nome dell'infelicità si candiderebbe all'annullamento, come del resto si condannerebbe alla nullificazione un edonismo di carattere totalmente amorale, come nell'esempio tipico, che Kant non poteva conoscere ma che è estremamente significativo, perché è il suo esatto inverso: il sadismo del marchese De Sade, che è proprio l'immoralismo assoluto, il piacere della crudeltà sessuale.

Un esempio di edonismo amorale: De Sade

Chi legge De Sade (tra l'altro noiosissimo, come la maggior parte degli scritti pornografici) si trova di fronte a qualcosa di assolutamente rivoltante istintualmente; il che prova che l'assoluto istintuale scatenato è tanto assurdo umanamente quanto l'assoluto formale scatenato. Kant, mente profonda, intuì (senza bisogno di leggere Sade) la doppia antinomia dell'amoralismo forte e del moralismo forte, ripulsivi entrambi alla mente umana normale proprio perché l'uomo reale è una sintesi indissolubile di questa materia e di questa forma. L'uomo desidera, aspira ad una morale che sia felice e ad una felicità che sia morale.

La genialità di Kant sta nel fatto di non aver detto di colpo questa verità, che sembra così facile, ma di aver fatto una rigorosissima analisi preliminare; di aver detto che c'è questa doppia spinta, questa doppia struttura con queste caratteristiche differenziate, le quali tuttavia sono solo concettualmente e logicamente differenziate, ma sono realmente unificate nella persona umana. Per cui non esiste essere umano puramente morale nel senso che voglia solo l'obbligazione e non anche la felicità, ma non esiste neanche il mostro che voglia il piacere puro fino alla distruzione totale dell'altro.

A questo punto il problema della morale non consiste più nella risposta alla domanda "come è possibile l'obbligazione?", ma nel chiarire come è possibile l'unità della felicità, in quanto soddisfazione dell'istintualità materiale, e della moralità in quanto soddisfazione dell'obbligazione morale. Il problema concreto della morale umana è il problema dell'unità di santità e felicità, intendendo nella terminologia kantiana per *santità* la soddisfazione dell'obbligazione. Ora l'uomo reale non è mai né un puro santo né un puro marchese De Sade, tanto più che neanche questi era nella realtà così come lo si può immaginare in rapporto ai suoi scritti. Il De Sade reale era,

anzi, persona dotata di tale spinta morale da sentire il dovere di criticare in pieno 1784 la ghigliottina di Robespierre, pur essendo lui stesso un giacobino. L'uomo De Sade concreto – sembra un paradosso – rischiò la pelle per affermare che era una mostruosità seviziarla la gente.

Dunque, l'uomo normale non è né pura macchina istintuale né puro bisogno di santità; è una sintesi delle due cose (/nel senso che le due cose convivono nell'uomo, senza unificarsi/). Allora, però, il problema diventa “come è possibile l'unità?”, perché se unità non c'è, l'obbligazione salta sotto l'aspetto reale. Nella pura teoria il fatto che l'obbligazione pura comporti l'infelicità totale non varia per niente il concetto di obbligazione; ma nella realtà effettiva l'infelicità che ne deriva fa saltare l'obbligazione pura. Ora Kant, benché fosse un tedesco pazzo, lo era tuttavia fino ad un certo punto e sapeva bene che il discorso reale, concreto, presupponeva quell'unità di felicità e moralità che invece il puro formalismo separava. E quindi egli nello stesso tempo separa ed unifica e, per giungere poi all'unità, fa intervenire la problematica del *sommo bene*.

Lezione 61

4. DIALETTICA DELLA RAGION PRATICA

4.1. Postulati metafisici della ragion pratica

Il sommo bene per è l'unità di santità e felicità. Entriamo a questo punto nella dialettica trascendentale della ragion pratica. Si tratta di dialettica perché, mentre prima egli aveva fatto l'analisi dell'esperienza morale, del giudizio morale, adesso deve, come nel caso della ragion pura, vedere le condizioni metafisiche della realtà dell'esperienza morale.

**Sommo bene:
unità di
felicità e
santità**

Abbiamo visto che formalmente l'esperienza morale è resa possibile dal dualismo di materia e forma (istinto più obbligazione), che comporta la morale come formalismo puro ed il rifiuto delle morali materiali e materialistiche come riferentesi all'ambito del bisogno istintuale anziché a quello dell'obbligazione. Ora bisogna rispondere alla domanda “come è possibile l'unità della santità e della felicità” senza cui l'esperienza morale sarebbe irreali. La risposta sta nella dialettica trascendentale perché chiede l'introduzione dei postulati metafisici, i quali – come tutti i postulati metafisici – non sono analitici, ma fanno parte della dialettica.

**Dialettica
trascendentale
della ragion
pratica**

I tre postulati metafisici della ragion pratica sono ovviamente quelli della morale cristiana: l'immortalità dell'anima, Dio e la libertà. Si tratta a questo punto di una morale pietistico-cristiana con i contenuti classici del cristianesimo; però essi sono venuti fuori in modo affatto singolare.

**I tre postulati
della ragion
pratica:
libertà,
immortalità,
Dio**

Kant scarica nell'ambito dell'esperienza morale quella realtà metafisica che ha evacuato dall'ambito della conoscenza scientifica. Il luogo privilegiato della metafisica, in senso forte, non è più la conoscenza, come avevano creduto i filosofi prima di lui, da Parmenide in poi, ma è l'atto morale, come invece avevano lontanamente intuito, senza mai pienamente esplicitarlo, Cristo, i Vangeli ed i padri della Chiesa. È il trionfo postumo della mentalità cristiana sulla Grecia. Kant rappresenta il trionfo finale del cristianesimo sulla filosofia ellenica; la teologia tedesca ha finalmente realizzato quello che era un sogno: riuscire a dimostrare in qualche modo che il pensiero cristiano era più potente del pensiero aristotelico.

**Significato
storico-
filosofico della
morale
kantiana**

Il luogo profondo dove la realtà metafisica si mostra incontestabilmente è l'atto morale, non la conoscitività. È la dimensione su cui avevano insistito la predicazione evangelica, il discorso della montagna, i padri della Chiesa e non l'ambito dove avevano pensato Parmenide, Socrate, Platone ed Aristotele. Qui arriva la dimostrazione di quanto

diceva Cristo: “beati i puri di spirito ecc.”. Il grande sapiente non capirà mai la dimensione metafisica. Saprà certo di fisica e matematica, ecc., ma solo il puro di cuore, l’uomo morale del personalismo cristiano potrà attingere alla realtà metafisica profonda. In questo senso la *Critica della ragion pratica* ha un’importanza fondamentale; essa è il culmine del pensiero cristiano.

Abbiamo visto come, finita l’analisi trascendentale della ragion pratica, Kant passa alla dialettica trascendentale, che consiste sostanzialmente nella individuazione dei postulati metafisico religiosi della ragion pratica. Questo dava luogo al primato della ragion pratica sulla ragion pura perché, mentre quest’ultima è incapace di arrivare ad una determinazione conoscitiva delle entità metafisiche (finisce in una serie di paralogismi e di antinomie), la ragion pratica riesce a sfondare quel limite che la prima non riusciva a valicare. La ragion pratica riesce a portarsi nell’ambito della metafisica. Le entità metafisiche, rigettate come oggetto della conoscenza, dimostrate fallaci in questo ambito, si rivelano come postulati della ragion pratica.

Sia pure interpretata in una visuale che in fondo è quella religioso pietistica, qua abbiamo un’ulteriore rivoluzione nell’ambito della filosofia: inizia il primato della prassi sulla teoria pura. Fino alla *Critica della ragion pratica* c’era stato sempre il primato della pura teoria sulla prassi, sull’attività morale e di altro tipo, in quanto la filosofia dell’attività è stata sempre considerata come subordinata e derivata dalla filosofia teoretica. In tutto il grande pensiero occidentale, dall’*Etica nicomachèa* in poi, la morale è sempre stata una specie di appendice, di corollario, sia pure importantissimo, della metafisica e della teoria della conoscenza. Derivata e subordinata. Con la filosofia kantiana, sia pure in una particolare accezione religiosa e morale, l’attività diventa il fulcro fondamentale, cioè il luogo di verità sostanziale.

Primato della prassi sulla teoria

Questo fatto, d’altronde, è una conseguenza di quella che abbiamo chiamato la rivoluzione copernicana di Kant. Non essendovi più una filosofia dell’essere, ma una filosofia della sintesi a priori, non essendoci più una filosofia del rispecchiamento della realtà, ma una filosofia della costituzione dell’oggetto, è chiaro che la costituzione trascendentale dell’oggetto è essa stessa un’attività, sia pure in questo caso teoretica. Ne viene tuttavia fuori che il fulcro di tutta la meditazione kantiana si sposta dall’essere all’agire e che inevitabilmente questo si rispecchia nell’ulteriore spostamento che fa sì che nell’atto morale si attinga a questa realtà metafisica che non potrebbe mai essere determinata conoscitivamente.

Qui comincia nel pensiero occidentale il primato dell’attivismo filosofico: la verità più profonda non si trova pensando o conoscendo, si trova agendo e riflettendo su questa azione. La verità è interna all’atto. Perciò si dice che Kant non ha eliminato la metafisica *tout court*, ma ha sostituito alla metafisica dell’essere e del rispecchiamento una metafisica dell’agire, ribaltando in realtà la metafisica stessa.

Come ragiona Kant per giungere ai suoi postulati metafisici? Qua bisogna rifarsi al discorso su moralità e realtà dell’azione umana, di cui abbiamo parlato la volta scorsa. Abbiamo visto che l’azione umana, essendo una sintesi a priori di materia e forma, è morale solo in quanto obbedisce alla forma, quella che dà luogo alla santità. E tuttavia è reale solo in quanto in qualche modo corrisponde anche all’istintualità, al bisogno istintuale umano, altrimenti avremmo la mostruosità di una sintesi che sintesi non è. L’azione umana per essere morale deve soddisfare il bisogno di felicità. Come unificare i due termini in un’azione che sia al tempo stesso morale e reale? Qui, come abbiamo già detto, interviene la tematica del sommo bene, dell’unità della santità e della felicità.

Deduzione dei tre postulati della ragion pratica

Il sommo bene diventa il presupposto della realtà dell’azione umana. È l’esigenza profondissima, insita nell’animo umano, che felicità e santità collimino e non

contrastino tra loro. La domanda allora diventa: “che garanzia abbiamo e come è possibile la posizione del sommo bene?”.

Si deve trovare qualche possibilità di porre la realtà del sommo bene. In effetti alla domanda Kant risponde affermando che il sommo bene è possibile su un versante antropologico mediante la posizione dell’immortalità dell’anima, cioè mediante l’assunzione di un progresso indefinito della persona che faccia finalmente coincidere santità e felicità (paradiso). Nell’esistenza concreta e limitata della persona umana non c’è coincidenza delle due cose ed in realtà l’osservazione ci mostra furfanti tranquilli e persone assai più infelici dei meno santi di loro. Nella realtà concreta la santità non è accettata con tripudiante entusiasmo. Nella realtà il mondo è dei democristiani!

Immortalità dell’anima come presupposto del sommo bene

Si rende così necessaria la posizione postulativa – attenzione, si tratta di un postulato, quindi niente di *conosciuto*, ma di una necessità posta formalmente – di un progresso indefinito della persona in modo che in prospettiva santità e felicità coincidano. Infatti, in tutte le religioni, proprio per questo, sono previsti l’immortalità dell’anima ed un giudizio finale.

A sua volta, però, il sommo bene, essendo unità di un elemento formale e di un elemento reale, presuppone una possibilità di controllo e di supremo dominio di ambedue, sia sotto l’aspetto beatifico, sia sotto quello relativo alla felicità, cioè di un teste che sia al tempo stesso suprema felicità e suprema moralità: Dio. Così come presuppone l’immortalità dell’anima, il sommo bene presuppone l’esistenza di un essere assolutamente santo ed assoluto controllore del reale; questo essere risponde in tutte le religioni all’assoluto morale, cioè a Dio.

Dio come ‘controllore’ del sommo bene

Rimane il terzo postulato, che è poi il presupposto di tutto questo discorso: la libertà. Tutto questo discorso non avrebbe senso se non fosse fatto da persone libere perché solo esseri liberi sono nelle condizioni di fare un discorso morale. Il discorso morale è tale solo in quanto presuppone appunto la libertà, cioè la possibilità di essere o di non essere accolto. Kant dice che senza la libertà l’uomo si ridurrebbe ad essere un girarrosto metafisico, cioè un meccanismo da cui risulterebbe l’azione. Per evitare il girarrosto metafisico è necessario porre la libertà.

Libertà come pre-condizione della moralità

Per Kant noi non conosciamo l’immortalità dell’anima, Dio e la libertà e non li conosceremo mai; però li poniamo all’interno dell’atto morale come imprescindibilmente presenti. Si tratta di una presenza che, però, non sarà mai una conoscenza. Sono presenti come postulati dell’atto morale, perché senza di essi tutto l’atto morale stesso si disgregherebbe, si annullerebbe in una vacuità contraddittoria. Questa è sostanzialmente la dialettica della ragion pratica

Non conoscibilità dei postulati

5. ETICA KANTIANA ED ETICHE COMPARATE

E qua inizia una nuova era filosofica perché in questo discorso si pongono dimensioni del tutto nuove. Anzitutto quella dell’atto, posto non più nel senso in cui la filosofia ha sempre parlato di atti umani, ma nel senso della sua centralità. È una cosa stranissima questa per un uomo come Kant, che ha sempre pensato ed agito assai poco. Questo pensiero immoto porta alla centralità dell’atto, cosa su cui, come vedremo, si fonderà tutta la filosofia successiva.

Conseguenze della morale kantiana: filosofia dell’atto

Inizia inoltre la moderna filosofia dei valori, intesa non più come filosofia dei beni, ma come intenzione profonda presente nell’atto stesso. Il valore d’ora in poi non è più qualcosa che sta là, come i beni su cui si erano specializzati Aristotele e S. Tommaso (che si erano avventurati in un’allucinante teoria dei *bona* che si concluderà nella teoria del *bonum*). Con Kant questa mentalità viene sbaraccata. Non ci sono più i beni, c’è l’atto e, all’interno di questo atto, c’è una tensione profonda, un’inflessione la

Filosofia dei valori

quale si configura come posizione di valore. Il valore viene posto all'interno di questa attualità perenne.

Così tutta la casistica dei beni crolla, come è crollata la casistica delle virtù. La cosa più stupefacente, quando si legge l'opera morale di Kant, sta nel fatto che egli non parla mai di virtù, mentre la morale è stata sempre prima di lui una trattatistica delle virtù. Kant non ne parla non tanto perché neghi che le virtù esistano, ma perché non fanno parte del fulcro del suo discorso, che è un discorso del valore e della libertà (valore supremo) e della tensione interna dell'atto, nonché di quello che questa tensione comporta come realtà profonda: Dio e l'anima.

Così tutta la mentalità morale viene completamente spostata verso la filosofia della libertà piuttosto che verso la filosofia del bene. Per questo i nemici di Kant hanno sempre ritenuto che la filosofia kantiana topi per il fatto di avere nel suo rigido formalismo un grosso limite. Gli rimproverano di essere non un'etica reale, ma un'etica puramente formale del dovere e della libertà. Gli rimproverano di non dire niente del famoso problema di Pierino, se debba o no rubare la marmellata. Ma Kant sostiene di aver detto tutto, quando afferma che l'etica è etica formale della libertà, perché questo significa che si tratta nello stesso tempo di un'etica dell'universalità delle persone.

Filosofia della
libertà

L'etica kantiana è un'etica dei fini o della comunità libera delle persone, che poi in fondo è quella che è sempre stata l'etica cristiana. Per questo insisto nel dire che il pensiero morale di Kant è la suprema forma di raffinamento e di ripensamento dell'insegnamento cristiano a cui è arrivato attraverso la mamma pietista e che poi ha rielaborato in modo pienamente personale.

Etica dei fini e
della comunità
delle persone

Nella concezione cristiana di *ecclesia*, di chiesa, c'è il concetto fondamentale che la verità non si attinge personalmente, ma nella comunità illuminata dalla pentecoste. Questo fatto è fondamentale anche nel ripensamento kantiano: in esso la morale tende a costituire il regno dei fini che è la traduzione kantiana del paradiso, vale a dire una realtà umana in cui tutti sono reciprocamente fini e mai mezzi. Nella realtà naturalistico istintuale, invece, l'altro è sempre mezzo; l'altro corpo è mezzo della mia realizzazione (si pensi alla sessualità), mentre nella visione morale, che per questo si oppone all'istintuale, l'altro è visto come mio fine; è quello che si chiama l'amore cristiano. La differenza tra il piacere e l'amore sta tutta qua: il piacere è mio mentre l'amore richiede che tu diventi per me una finalità. Il passaggio da mezzo a fine è il fulcro della moralità.

Nel discorso naturalistico tutti gli altri sono mezzi di un unico fine (l'egotismo dell'essere naturale), e la struttura profonda della naturalità è l'egotismo scatenato; il mondo è strumento del mio piacere e in questo senso Sade è l'espressione suprema e geniale della visione naturalistica.

A questo mondo mostruoso della naturalità, Kant oppone il mondo paradisiaco, che però lui interpreta – e qui sta la sua genialità – non più nella fallace trascrizione paranaturalistica del paradiso banale, che giustamente considera un'assurda trascrizione naturale in un naturalismo soprannaturalizzato. Kant, il più religioso pensatore dell'occidente, ha odiato le religioni storiche. Perché inficiate tutte da questo paranaturalismo nel momento stesso in cui lo negano. Nel momento stesso in cui si oppongono al naturalismo, parlano di questa felicità paradisiaca dando ad essa connotazioni naturalistiche.

La definizione del paradiso di Kant è che il paradiso è il regno dei fini, cioè il luogo in cui tutti sono fini per ognuno e nessuno è mezzo; in cui tutti sono reciprocamente fini, che è poi la definizione stessa dell'amore.

Secondo Kant il processo morale dell'umanità sta tutto nel tentativo, disperato, sempre fallito e sempre ricominciato, di pervenire al regno dei fini, la cui irraggiungibilità è relazionata alla presenza dell'istintualità umana che non potrà mai

essere eliminata. È un processo asintotico, proprio come quello dell'avvicinamento alla realtà che abbiamo visto nella ragion pura. In questo processo l'umanità sempre più si configura come comunità di persone che sono reciprocamente fini e non più come strumentalità sociale. La strumentalità sociale era il portato del pensiero scettico inglese del '700, che a sua volta è all'origine della mentalità sociale moderna in cui ognuno fa gli affari propri e alla fine si realizza un equilibrio complessivo.

All'origine di questo tipo di pensiero c'è Melville, filosofo inglese assai geniale, che scrisse una famosa favola delle api in cui c'è una formula altrettanto famosa, "vizi privati, /pubbliche/ virtù". Secondo Melville l'umanità va avanti perché ci sono marpioni, i quali, proprio perché sono tali, si agitano selvaggiamente per arraffare, ma, così facendo, si ottiene un incremento di produttività e di beni e, quindi, di felicità. Quelli che dal punto di vista individuale sono difetti (avidità, brutalità, arraffamento), dal punto di vista sociale diventano supreme virtù perché sono la condizione del progresso economico. Questa è la teorizzazione trascendentale del capitalismo che, come struttura di sopraffazione ed avidità individuale diventa ricchezza collettiva. E quest'ultimo fatto è indiscutibile: basta vedere gli indici di produzione del capitalismo rispetto al sistema precedente.

Contraddizioni tra l'etica kantiana e quella individualistico-liberista (Melville)

Questo è il pensiero che Kant odia. Così come con la *Critica della ragion pura* ha voluto rispondere a Hume, con la *Critica della ragion pratica* vuole rispondere a Melville e a coloro che la pensano come lui, in definitiva alla morale del capitale. Melville aveva detto che in effetti l'istintualità, lungi dall'essere negativa, è altamente positiva dal momento che è essa che fa progredire gli uomini. Per lui, se gli uomini fossero buoni, morali, non combinerrebbero niente. Il povero Kant si trova così a fare una guerra su due fronti, eterno e ricorrente destino dei tedeschi. Da una parte combatte contro la nuova geniale formula dell'eudemonismo pagano di Melville, dall'altra la teoria tradizionalista pura aristotelica dei beni e delle virtù.

Oppone alla teoria tradizionale la teoria dell'obbligazione e a Melville il fatto che la vera felicità non può essere che la comunione delle persone, cioè il regno dei fini. Solo in questo modo si ottiene l'universalità, mentre il discorso di Melville non è più universalizzante di quello che dice "rubate" o "mentite", perché chi ruba presuppone che gli altri rispettino la sua proprietà e chi mente parte dal presupposto che l'umanità sia verace per cui gli altri credano alla sua menzogna nel presupposto della veracità totale.

Dal che viene fuori il crollo di tutte le teorie della drittaggine universale e l'installazione di un discorso vero del discorso del regno dei fini, dove tutti sono reciprocamente valore assoluto e perciò è discorso di amore assoluto. Dopodiché il discorso di mamma è finalmente e formalmente ricostruito. Si ha qui la rigorosissima ricostruzione del discorso cristiano pietistico della comunione delle persone. I due punti del discorso cristiano sono che nel mondo come valore c'è la persona, sia infinita (Dio), sia finita (l'uomo) e che le persone finite diventano luogo supremo di valore solo nella comunità di amore dell'*ecclesia*.

La filosofia morale kantiana è, ripetiamo, l'estrema depurazione e formalizzazione di questa mentalità, liberata da ogni ritualismo e da ogni aspetto storico contingente. È personalistica e comunitaria.

Così Kant pensa di aver chiuso un discorso millenario – ed in qualche modo lo ha fatto – e di aver riproposto il cristianesimo con la stessa istanza profonda, ma in modo completamente diverso, non più come papocchiata filosofia dei beni e della felicità trasmondana, ma come rigorosissima filosofia dell'atto morale, del formalismo del dover essere e del riconoscimento della persona.

Da tutto questo è venuta fuori una discussione che da allora si trascina sempre più pasticciata. Si fa una grande confusione intorno al discorso formale e si tentano

interpretazioni a base psicanalitica, che non hanno alcun senso e che derivano dal misconoscimento profondo della teoria morale kantiana.

In proposito bisogna precisare che Kant non ha mai negato l'istintualità; anzi, egli ha avuto dell'istintualità stessa una visione non molto lontana, anche se più fosca ancora, di quella di Freud. Certamente nell'istintualità kantiana non c'è valore di persona. In fondo l'istintualità di Kant è proprio quella di De Sade. Recentemente un autore tedesco ha scritto un'opera molto importante su Kant e De Sade, (De Sade, come è noto, è di moda attualmente) in cui ha fatto un'affermazione molto profonda e cioè che la mentalità di Kant intorno all'istintualità non è diversa da quella di De Sade proprio perché secondo Kant l'istintualità considera l'altro solo come mezzo.

Problematica dell'istintualità in Kant

Non c'è in Kant simpateticità e questo lo differenzia profondamente dai pensatori dell'empirismo inglese, i quali, invece, hanno sempre creduto in un'istintuale simpatia dell'uomo verso il suo simile. Kant è convinto che sotto l'aspetto puramente istintuale l'uomo ha simpatia solo per se stesso; nello stesso tempo ha una profondissima esigenza di riconoscimento. Ma quest'ultima è un'esigenza morale che non ha niente a che vedere con l'istinto. Freud, che per molti aspetti è tributario dell'empirismo inglese, attraverso la psicologia sperimentale, ha dell'uomo una visione meno negativa di quella di Kant.

La *Critica della ragion pratica* aveva alcune virtù rispetto alla *Critica della ragion pura*, ed in primo luogo quella di essere più breve e più leggibile. Provocò sul momento molte più discussioni e molto più sconquasso nei pensatori contemporanei /che non la prima *Critica*/, anche se per quanto riguarda l'effetto più profondo accadde esattamente il contrario.

Il discorso morale kantiano venne avvertito subito come antitetico a quella che era la tendenza morale della mentalità del '700. Come abbiamo già visto, il '700 era caratterizzato da una filosofia pratica sotto il segno della felicità, tanto nell'empirismo inglese che nell'illuminismo francese.

Ancora sull'impatto della morale kantiana

Il discorso kantiano era un discorso tipicamente controcorrente perché restaurava in fondo il tradizionalismo morale cristiano da una parte, mentre dall'altra impostava un tipo di discorso completamente nuovo, discorso sul linguaggio e sulla struttura della morale. Egli, come abbiamo visto, imperniava tutto su un rigido formalismo, che appariva nello stesso tempo freddo e vuoto. Era appunto questa la critica che allora tutti gli mossero. Freddo perché era mancante di un appello emotivo – questo per forza di cose dal momento che la pura forma è sempre qualcosa di freddo – e soprattutto vuoto perché mancante di un contenuto definito. Qui bisogna fermarsi un momento e cercare di fare alcune riflessioni.

Che il formalismo kantiano sia vuoto è vero sino ad un certo punto, perché, come abbiamo visto, Kant, introducendo nella seconda formulazione dell'imperativo categorico il motivo della *persona*, aveva dato alla sua etica un pesante contenuto. Caso mai il problema consiste nel fatto che il formalismo kantiano introduce surrettiziamente un contenutismo di un certo tipo. Il formalismo kantiano attraverso la via della persona introduce un contenuto molto ricco ed è questo che può essere oggetto di discussione, il fatto cioè se il formalismo può permettere la reintroduzione di un contenuto.

In quanto alla teoria dell'obbligazione la discussione è molto complessa perché ci si trova davanti ad una specie di farsa in cui i critici della teoria dell'obbligazione, gira e rigira, finiscono poi per riparlare a loro volta il linguaggio kantiano.

Etica kantiana ed etiche (contemporanee) hegel-marxista e cristiana

C'è un esempio tipico costituito dai marxisti; questi hanno sempre esecrato la morale kantiana; Lenin la chiamava la morale pretesco-kantiana. Però quando i marxisti al potere hanno fatto una loro costituzione (quella dell'URSS), si scopre con rilevante stupore che in essa è nominato il termine "dovere", anzi "sacro dovere", che sembra stranamente una tipica formulazione kantiana. Si può certo pensare anche che sia

sfuggita a Stalin, che, come è noto, aveva studiato in seminario.... Ma c'è da chiedersi cosa significa la parola "dovere" in una morale che esclude il formalismo.

Il fatto è che Kant, sempre formidabile sotto l'aspetto strutturale, aveva centrato un'asse su cui tutti quelli che si occupano di morale, gira e rigira, sbattono la testa, tanto è vero che tutti coloro che a parole esecrano una morale del tipo dell'obbligazione finiscono sempre per tirare fuori il termine dovere. Anche la morale più materialistica e più contenutistica deve essere in grado di dire alla gente che è necessario fare cose che alla gente non piace fare. Non c'è eudemonismo che tenga nel caso per esempio si debba chiedere ad un militante politico di resistere alle torture inflittele per farlo parlare.

Ora, perché il militante rivoluzionario, che eseca la morale pretesca, si fa torturare piuttosto che denunciare i compagni? Non lo fa certo per piacere, a meno che non sia pazzo; lo fa perché ha una specie di concezione di un divenire storico. Ma allora in qualche modo si ricade nel discorso del formalismo kantiano, sia pure con contenuti profondamente diversi.

Il fulcro forte sta nel fatto che in fondo l'attività umana è sempre basata sul concetto di obbligazione. È questo il fulcro del discorso morale moderno.

Il discorso moderno ha cercato di evitare l'obbligazione con una teoria complicata, quella del giudizio morale come pura esortazione, una specie di ipnotismo morale. Per questa teoria il dovere non esiste: è un delirio kantiano di carattere religioso. Ma, dal momento che non è possibile dire che gli uomini possono fare quello che credono dal momento che così si verificherebbero situazioni di contrasto, si ripiega sul dire che il giudizio morale è una pura esortazione. Ne viene fuori che, attraverso una complicatissima catena di giudizi, la gente viene esortata a comportarsi in un determinato modo e non in altri. In questa teoria, mentre i giudizi scientifici sarebbero di carattere constatativo, i giudizi morali non sarebbero di carattere obbligativo ma di carattere esortativo: io ti esorto, noi ti esortiamo, la famiglia, lo Stato, il partito esortano a..... e se non ti comporti così la mamma, il partito lo Stato ecc. ecc. si arrabbiano.....

Si ricade ovviamente così in una forma di eteronomia. La difficoltà nella teoria morale consiste in fondo in due fatti accertabili ed indiscutibili: ad un certo momento ci si trova, nella condizione umana, di fronte a cose che non sono piacevoli o desiderabili e che, comunque, vanno fatte. Questo è il problema. L'eroe, che esiste, perché fa l'eroe? Ci possono essere due spiegazioni di questo fatto: una è di carattere edonistico (l'eroe gioisce di una gioia spaventosa nel fare l'eroe; è tanto contento di sentirsi eroe che supera ogni tormento ecc.), ma si tratta di una spiegazione di carattere così paradossale da essere insostenibile, a meno che non ci si trovi di fronte ad un caso di pazzia. Certamente è vero, e la psicanalisi lo ha dimostrato, che l'eroe è sostenuto da una specie di delirio proiettivo interno, che proietta la sua immagine come storicità; ma questo non spiega certamente totalmente il fenomeno eroismo. Un'altra spiegazione è quella offerta dalla teoria dell'obbligazione, che sembra più convincente. Ma che senso ha in questi casi l'obbligazione? Si può dire che, fermo restando il discorso del dovere e dell'obbligazione, che è ineliminabile se si vogliono spiegare i fatti della vita morale, l'obbligazione stessa non deve essere concepita necessariamente come la concepiva Kant. Si può anche dire che questa obbligazione non è altro che la proiezione interna di un processo reale.

**Spiegazioni
del fenomeno
dell'eroismo**

L'etica hegeliana e quella marxiana sono di questo tipo; affermano che si obbedisce ad un'obbligazione – ché altrimenti non si spiegherebbe non solo il sacrificio ma nemmeno la moralità normale – ma che questa obbligazione non è la forma pura, delirante, assoluta ed a priori di Kant, quanto piuttosto l'introyezione di una specie di processo reale di altro tipo. Per esempio l'eroe che si fa ammazzare per la patria ha introiettato un processo storico e questo processo, che non è forma ma realtà, gli si pone come asse di significanza della sua azione. In altre parole, non si tratta di puro dovere.

Alla base /del suo/ comportamento sta la convinzione che, se non agisce così, la sua esistenza perderebbe significato perché non rientrerebbe nell'ambito di una realtà totale.

Le due morali del nostro tempo sono queste due. Si noti che anche la morale religiosa cristiana in ultima analisi è di questo secondo tipo. Malgrado gli sforzi di Kant, essa non è morale di puro dovere, ma è morale della beatitudine, cioè di un corso della grazia che agisce nella storia umana. Il cristiano si faceva mangiare dai leoni non per puro dovere ma perché si sentiva parte di un processo di realizzazione della Gerusalemme celeste. Ma allora non siamo più in presenza di un formalismo puro ed il discorso si fa molto aggrovigliato.

Comunque sia, Kant ha scoperto un fatto fondamentale, che cioè il centro del discorso morale verte su questo discorso strano del dovere e dell'obbligazione. La sua interpretazione, però, e cioè il suo formalismo esasperato, è contestabile: tutta l'altra grande scuola moderna del pensiero morale sostiene che si tratta, certo, di una forma, ma di una forma che non è il delirio kantiano, quanto piuttosto l'intreccio di un processo reale. A questo proposito si possono prendere esempi significativi del martire cristiano e del militante rivoluzionario, che non si sono certamente fatti uccidere per puro dovere e che non ha ragionato in termini kantiani, ma in termini hegeliani. Hanno creduto in un processo di salvazione (che in realtà ci sia veramente poco importa), e di sentirsi parte di questo processo; la loro obbligazione, che evidentemente c'è, non è altro che il riconoscimento interno di una loro partecipazione al processo.

Lo stesso tipo di discorso vale per tutta la vita morale. Se non fosse così non ci sarebbe che un mondo di buffoni che prendono in giro altri buffoni.

Come si vede, il discorso kantiano è per un verso difficile da accettare e per un altro difficile da criticare perché egli ha centrato un nodo fondamentale: l'indiscutibilità della presenza di una forma interna obbligatoria.

Se si studiano i selvaggi, come Kant ha fatto, si arriva alla conclusione che, anche se essi dicono e fanno cose che a noi sembrano pazzesche, tuttavia non esiste neanche presso di loro una società in cui non ci sia almeno il tabù. Non si può fare discorso morale senza tirare fuori il "tu devi". Alla domanda "perché debbo?" Kant risponde che [...] non c'è risposta [...] così come aveva detto che alla domanda "perché conosci?" non c'era risposta se non questa "conosci così" oppure "conosci perché l'umanità conosce". L'umanità per Kant "deve" come "conosce". In realtà le cose sono molto complicate.

Nella realtà la forma è formalizzazione di un contenuto processuale e in questo modo il formalismo cessa di essere delirio puro per assumere una dimensione storica. Il problema sta nel fatto che la morale kantiana – non per niente è una morale religiosa – è, astorica. In lui il dovere è staccato dalla contingenza storica.

La morale hegeliana sarà invece una morale storicista per la quale la forma è formalizzazione di un processo storico, che viene interiorizzato.

Kant aveva centrato un nodo fondamentale della problematica morale, ma lo aveva interpretato in una specie di delirio, il delirio della pura forma, mentre probabilmente la pura forma di Kant non esiste ed esiste invece la formalizzazione di un processo storico nella mente umana. Sarà questa la via vichiano-hegelo-marxista, la morale in un certo senso fondata da Vico, la morale storicista.

Invece la morale kantiana, dal momento che è antistoricistica e sostanzialmente religiosa, deve trasformare il comando divino in un puro comando autonomo. Ma allora diventa quasi incomprensibile. Da dove viene questo dovere? Kant dice che c'è, così come ci sono le categorie e non ha senso chiedersi dell'uno e delle altre da dove vengano, così come non ha senso domandarsi da dove venga l'Io trascendentale. Ci sono. È il *factum* trascendentale, diceva Kant utilizzando un termine estremamente complesso dal momento che siamo in presenza di una struttura trascendentale che però

Dogmatismo
antropologico
di Kant

si presenta come *factum* umano. L'umanità è fatta così, dice Kant, ed è senza senso chiedersene il perché. Così come è categoriale-conoscitiva così è doverosa-attiva.

La risposta di Kant è: non si può andare al di là del dovere, come non si può andare al di là dell'Io trascendentale. In ultima analisi il limite di Kant sta proprio nel suo antropologismo forsennato; c'è in lui un dogmatismo antropologico. Egli afferma che siamo fatti così e non ha alcun senso chiedersi perché ci sono il dovere, le categorie; non ha più senso chiedersi perché c'è la sessualità, per esempio. Certamente potremmo essere diversi, ma che senso ha interrogarsi su ciò che è una pura possibilità logica ed un'irrealtà antropologica? Così, come è composta di maschi e di femmine, l'umanità è composta di strutture categoriali ed ha la struttura dell'obbligazione.

Tutto questo in qualche modo è vero. La risposta di Kant è certamente esatta, ma quello che egli elimina troppo facilmente è il filone vichiano storicistico, che in fondo odia perché è un pensatore veramente e profondamente religioso. Egli è anzi il solo pensatore in cui la religione non è solo un dato di conformismo o sociologico, ma rappresenta l'asse di pensiero veramente fondamentale. Egli fa una morale assolutamente antistoricistica e per questo sarà esecrato da hegeliani e marxisti, i figli di Vico.

Ci sono dunque due filoni oggi della filosofia morale: quello cristiano-kantiano e quello vichiano-hegeliano-marxiano. Per il secondo, filone – che è il più grande filone della moralità contemporanea – il dover essere è una proiezione storica. Questo filone tocca quando i suoi sostenitori, presi da grande entusiasmo antikantiano, sostengono che il discorso dell'obbligazione non è valido. Allora si danno la zappa sui piedi perché – sintomatico da ricordare il caso della Costituzione dell'URSS – anch'essi finiscono per dover ricorrere al dovere quando si tratta di far fare cose spiacevoli alla gente.

Cosa si può rispondere alla domanda “perché si debbono fare cose spiacevoli?”. Che devono piacere? Ma il discorso del piacere si blocca – questa è l'intuizione profonda di Kant – nel momento in cui ci si trova di fronte alla constatazione che una cosa non piace. L'edonismo crolla nel momento in cui c'è chi afferma: “no, non mi piace”. Perché di fronte a questa affermazione, che cosa si può fare e dire? Si può recriminare finché si vuole, ma in realtà a questa affermazione non si può opporre proprio niente. Non si può certo rispondere “tu non sai quale è il tuo vero piacere”, dal momento che il piacere è un fatto strettamente personale.

A questo punto il discorso dell'edonismo si annulla per cui anche l'edonista più scatenato deve surrettiziamente pretendere di dire quale è il vero piacere. Questo ha messo in evidenza la grande analisi kantiana. Gli edonisti e gli eudemonisti reintroducono di fatto surrettiziamente un vero piacere ed una vera felicità, che poi in ultima analisi non è altro che il dover essere.

In questo ambito si pone il problema attualissimo dell'educazione, della pedagogia. La pedagogia moderna dice di basarsi sulla capacità di suscitare interesse per le cose che devono essere studiate. Nella scuola tradizionale gli studenti studiavano o per paura o per il senso dovere, prevalentemente; la nuova pedagogia vorrebbe che essi studiassero per il piacere di studiare. Ma tutto questo finisce quando lo studente reagisce dicendo che non gli piace studiare. A questo punto cosa gli si oppone? O gli spari oppure l'insegnante si colpevolizza pensando di non essere stato capace di suscitare in lui interesse. Ma se tutti gli altri studenti si mostrano interessati, questo argomento perde molta della sua validità e in ogni caso si sa bene che non tutti gli studenti riescono ad amare lo studio o almeno qualche tipo di studio. Ne viene fuori la tendenza ad espellere quelli che non studiano. Adorno ha dimostrato che a questa conseguenza porta una mentalità di questo tipo. Egli ha dimostrato come l'ultraliberismo edonistico del '700 paradossalmente si rovescia in un macello di tipo

**Ancora sulle
due linee della
filosofia
morale
contemporanea**

**Etiche e
pedagogia**

hitleriano. Infatti non ci sono più scelte e chi non ci sta è un sottouomo. Coloro a cui non piace la chimica vengono considerati sottouomini.

Questo è un nodo fondamentale per la mentalità contemporanea. Se si ragiona in termini antikantiani assoluti, di puro '700 edonistico, ci si trova di fronte ad una contraddizione terribile: o si spacca tutto oppure si è costretti ad espellere qualcuno dall'umanità, a dire cioè che c'è chi non capisce qual è il suo vero piacere perché è un sottouomo e allora, al limite, o lo si fa fuori oppure lo si interna in un ospedale psichiatrico. Il finale del puro edonismo paradossalmente diventa il terrorismo scatenato. È quello che Hegel non aveva capito e che capirà perfettamente Adorno. Non a caso il prodotto della mentalità del *bonheur* è Robespierre. Il regno della ghigliottina è stato instaurato da un teorico della felicità.

'Edonismo' e
terrorismo
assolutista

Kant in fondo aveva capito tutto questo; siccome era una mente profondissima e un bonaccione, oltreché maniaco pietista, ha capito questo aspetto paradossale: che mentre una pura teoria del dovere salvava tutti, una pura teoria dell'edonismo finiva per essere un meccanismo di eliminazione. Kant dunque, avendo una coscienza anticipata, sia pure in trasparenza di quello che sarebbe successo nella sua felice terra, aveva intuito, sia pure vagamente, che la salvaguardia dell'umanità stava paradossalmente nel formalismo anziché nell'edonismo.

Certo questo fatto sembra paradossale, ma nell'edonismo c'è proprio nascosto un grave pericolo, che cioè quando una piccola minoranza dice "no" e non gli si può ribattere niente, questa minoranza rischia di essere spazzata via. Invece la teoria di Kant, essendo una teoria della norma, prevede che la norma stessa possa non essere seguita perfettamente da tutti e questo salva tutti. Kant ha infatti detto che nessuno è perfettamente morale dal momento che non è mai esistito, non esiste e non esisterà mai un uomo che obbedisca perfettamente alla pura norma, al puro dovere. In questo modo ha messo le mani avanti per eliminare ogni meccanismo di eliminazione in quanto, per lui, nessuno è santo. Siamo in presenza di un famoso precetto cristiano in fondo, per il quale io amo tutti, anche coloro che sono infami perché so di essere anch'io peccatore. In questo modo si evita il pericolo, già albeggiante ai tempi di Kant, di gettare la gente in lager o in ospedale psichiatrico nel pretesto che sono al di fuori di una norma felicistico-statistica.

Un aspetto centrale di questa problematica è che la norma per Kant è solo uno sforzo permanente verso qualcosa a cui nessuno può pervenire in modo totale. In questo ambito non è possibile il rischio dell'eliminazione perché non ci sono i presupposti formali; in questo ambito possono esserci solo gradazioni di santità. Nessuno rischia di essere considerato subumano, cosa a cui inevitabilmente si arriva partendo da una mentalità puramente edonistica.

Essendo pura forma, nessuno mai realizzerà il dover essere, ma anche chi ne rimane lontano non corre il rischio di essere buttato fuori dall'umanità. Questo perché l'uomo per Kant è sintesi di materia e forma; per avere il morale puro bisognerebbe avere l'uomo senza corpo, senza istintualità, cosa che per definizione dell'uomo non è possibile. Nel campo della morale in Kant c'è lo stesso discorso di infinita approssimazione che caratterizzava la sua teoria della conoscenza. Ma quando c'è un discorso di infinita approssimazione, tutti si salvano, mentre paradossalmente il discorso della felicità e del piacere mostra il suo risvolto totalitario.

Il paradosso della morale sta proprio in questo, nel fatto cioè che un discorso puramente centrato sul piacere e sulla felicità porta a conseguenze disastrose per l'umanità, mentre il discorso puramente formale di Kant è insostenibile per altre ragioni. Per questo io personalmente sono convinto della validità del discorso vico-hegelo-marxista dell'introiezione personale di una processualità storica che si presenta

come intenzione e perciò come dovere. Anche qui certamente si incontrano difficoltà, anche questo discorso non spiega tutto ma funziona.

In ogni caso la grandezza di Kant sta nell'aver finalmente posto il discorso morale sul suo piano più profondo avvertendo che per venti secoli si è pasticciato dovere, morale, piacere e felicità senza rendersi conto delle implicazioni di questi concetti. Tali implicazioni oggi sono in forte evidenza con la crisi della pedagogia della piacevolezza che tutti abbiamo sotto gli occhi, specie nella scuola.

CRITICA DEL GIUDIZIO

Lezione62

1. SIGNIFICATO GENERALE DELL'ESTETICA KANTIANA

Siamo giunti al 1790: Kant pubblica la *Critica del Giudizio*.

Che problemi si ponevano a Kant dopo le due critiche? Si poneva il problema fondamentale dell'esistenza di una contrapposizione tra i risultati della *Critica della ragion pura* e della *Critica della ragion pratica*. Infatti la conclusione della prima era che la conoscenza è sempre una struttura di necessità; la scienza cioè determina sempre delle strutture di causazione e perciò sostanzialmente delle strutture necessitanti. Infatti, la formula della scienza è "se A, allora B". Invece il risultato della *Critica della ragion pratica* era la posizione della libertà come postulato metafisico religioso della ragion pratica.

Problema:
contrapposizione del risultato delle prime due critiche.
Soluzione:
Critica del Giudizio

Mentre nella *Critica della ragion pura* la realtà è vista come un sistema di catene necessarie, nella *Critica della ragion pratica* l'uomo è visto come soggetto libero, come realtà *noumenale* di libertà. Mentre l'uomo della conoscenza della ragion pura è semplicemente oggetto tra gli oggetti, nella ragion pratica l'uomo è visto come libertà, come soggetto libero.

Per questa ragione, mentre la *Critica della ragion pura* rimane nell'ambito del fenomeno, la *Critica della ragion pratica* attinge alla realtà profonda, noumenale, libera, della realtà in sé. Ne viene fuori un dualismo non risolto che ovviamente non può essere assunto perché si rifletterebbe come dualismo dello stesso soggetto umano che risulterebbe necessitato come essere conoscitivo e libero invece sul piano morale religioso. Il mondo della necessità fenomenica e quello della realtà libera si scontrerebbero e si opporrebbero all'interno dello stesso soggetto.

È necessario perciò trovare un collegamento, un ponte tra il mondo della libertà ed il mondo della necessità. Il compito di costruire questo passaggio, questa sintesi è affidato da Kant a la *Critica del giudizio*, che cerca di vedere in quale ambito dell'esperienza umana si realizza questa unità di libertà e necessità, di libertà morale e di natura.

Abbiamo visto che la *Critica della ragion pura* è una critica della conoscenza della sola natura, dal momento che non ci può essere conoscenza che della sola natura, mentre *Critica della ragion pratica* non ci fa conoscere ma ci fa attingere ad una realtà noumenale più profonda di carattere transnaturale che raggiungiamo all'interno dell'atto morale stesso. Però, dal momento che siamo nello stesso tempo costruttori di conoscenza e soggetti morali liberi, ovviamente dobbiamo trovare in qualche modo un significato unitario a queste due esperienze.

Qua viene fuori la fondazione dell'estetica moderna, nel senso attuale del termine, cioè nel senso di teoria dell'arte. La *Critica del Giudizio* è una specie di dittico con due grandi parti: l'analisi dell'esperienza estetica (giudizio estetico) e l'analisi della biologia, il giudizio teleologico, la vita.

Anzitutto bisogna precisare di non confondere Giudizio e giudizio, anzi, a giudizi. Il giudizio è una struttura logica del tipo soggetto/predicato, quello di tutta la tradizione logica dell'occidente. Invece, il *Giudizio* è sostanzialmente la terza facoltà umana, il sentimento. Mentre la *Critica della ragion pura* è l'analisi della conoscenza e la *Critica della ragion pratica* l'analisi dell'azione morale, la *Critica del Giudizio* è sostanzialmente l'analisi del sentimento estetico, cioè della facoltà del sentire in senso

Significato di 'Giudizio'

vasto, cioè non nel senso sensoriale ma nel senso della frase “*sento* che questo oggetto è bello”.

Prima di affrontare il pensiero estetico di Kant è necessario fare alcune precisazioni sulla storia dell'estetica. Questa comprende sostanzialmente due grandi correnti: la canonica aristotelica, che va dal 300 a.C. al '790 (*Critica del Giudizio*) e l'estetica romantica della libertà che è stata sostanzialmente creata da Kant e che è, gira e rigira, la grande estetica moderna.

Cenni di storia
dell'estetica.
Canonica
aristotelica.

La differenza tra le due teorie è notevole. Secondo Aristotele e i suoi seguaci del classicismo, tra cui i teorici dell'estetica del '500 e del '600 fino al '700, il *bello* è predicato strutturale dell'oggetto. Per loro un oggetto è bello così come, per esempio, è quadrato. Il bello è cioè una caratteristica dell'oggetto ed è definibile, come ogni predicato strutturale, in base a determinati caratteri. Io posso dire cioè che un oggetto è bello perché ha determinati caratteristiche, mentre un altro oggetto non è bello perché manca di una certa caratteristica.

Questo porta inevitabilmente ad un'estetica oggettiva perché per questa teoria la bellezza è una caratteristica dell'oggetto in quanto tale. Porta inevitabilmente anche ad un'estetica fondata su una canonica in quanto ovviamente in questo ambito è necessario determinare il canone della bellezza, cioè l'insieme delle caratteristiche che definiscono un oggetto come bello.

Infatti Aristotele, che è stato il primo grande creatore dell'estetica e della poetica, ha iniziato col porre una canonica dell'opera letteraria e ha posto, per esempio, le famose regole delle tre unità. Secondo esse l'opera giudicata valida deve avere unità di tempo, di luogo e di azione. Ci deve essere una sola azione, che inizia, cresce, raggiunge il suo acme, entra in crisi e si scioglie nello stesso luogo e nel giro di 24 ore. Si tratta della famosa regola delle tre unità, poi classificata rigidamente dai nostri teorici del '500. Non entriamo ora nel merito. Limitiamoci a ricordare le caratteristiche principali dell'estetica aristotelica: il bello é: 1) un predicato dell'oggetto, 2) una determinazione strutturale che si manifesta in una canonica rigida e ben determinata.

Questa estetica comincia ad entrare in crisi nella metà del '700 sotto l'urto del movimento preromantico e non a caso entra in crisi proprio nei paesi che saranno poi il centro del romanticismo: la Germania meridionale, la Svizzera e l'Inghilterra, paesi in cui inizia quella che sarà chiamata l'estetica del gusto, l'estetica soggettivista.

Estetica
soggettivista

L'estetica del gusto è quella, detto in parole povere, de “il bello non è bello perché bello, ma è bello perché piace”. L'oggetto non é bello perché possiede una struttura *x*, ma è definito bello perché suscita l'adesione del gusto del soggetto che l'osserva, che ne fruisce. È così che inizia la grande rivoluzione estetica che porterà alla grande ondata romantica. In altre parole il predicato estetico non è più caratterizzato come struttura dell'oggetto, ma come interno ad un determinato rapporto oggetto/soggetto; non è più un predicato strutturale ma un predicato relazionale.

Da ciò viene fuori sostanzialmente, o almeno tendenzialmente, un'estetica della libertà perché in questo ambito ovviamente *de gustibus non est disputandum* e se si tratta di un rapporto relazionale non più legato alla struttura dell'oggetto, qualsiasi oggetto può essere definito bello o brutto a seconda del suo tipo di relazione intercorrente tra esso ed il soggetto.

In questo modo l'estetica comincia ad abbandonare Aristotele. Si noti che nel '700 l'estetica è rimasta l'unico residuo – a parte la logica che rimarrà sempre – dell'aristotelismo già trionfante, l'ultimo baluardo aristotelico a cadere dopo venti secoli.

Qua interviene Kant e la cosa è abbastanza curiosa perché se c'è un uomo dotato di mediocre gusto estetico, questo è proprio il buon Immanuel.

Kant era privo di una profonda sensibilità estetica. In letteratura, da buon figlio del pietismo tedesco, confondeva i buoni sentimenti con la buona letteratura (errore mortale secondo l'estetica moderna). Gli piacevano le opere edificanti, le vicende complicate dove i buoni sono premiati ed i cattivi finiscono male. La sua grande passione letteraria erano romanzi come *Pamela nubile*, *Pamela sposata*, ecc., di un lacrimoso scrittore francese, in cui erano narrate le vicende allucinanti di servotte sedotte e abbandonate da sadici padroncini, che, dopo vicende incredibili, si pentivano, le sposavano e poi vivevano felici e contenti.... Bisogna pensare che a quei tempi c'era già Goethe e in Europa autori di tutto rispetto. Nella musica malgrado fosse un tedesco, non aveva grandi gusti. Amava follemente le marce militari, che sono certo buona musica, ma nel mercato musicale allora c'era certamente di meglio. Nelle arti plastiche, dove certo il genio tedesco non rifulge, prediligeva dei paesaggi tipo campagna romana con pastori.....

**Preferenze
artistiche di
Kant**

Questo tipo di gusto, che sembra quello tipico delle borghesucole che si piccavano di fare le colte, non sembra certo preludere a grandi esiti estetici; accade invece che quest'uomo privo di gusto, crea l'estetica moderna grazie al senso profondissimo che possiede della libertà e dell'esperienza. Kant è il primo che concepisce l'arte come un'esperienza di libertà. Vede nell'arte, assieme alla morale e sia pure per ragioni completamente diverse, il culmine della libertà profonda dell'uomo.

**Arte come
esperienza di
libertà**

Ne deriva la nuova centralità dell'estetica che, fino a Kant, era stata invece considerata una branca minore, laterale, la cenerentola della filosofia. Con lui l'estetica assume una posizione centrale e diventa un'esperienza fondamentale, instaurando la paranoia che da allora caratterizza gli artisti, da lui legittimati a proclamarsi simboli viventi della libertà. Il che purtroppo avviene anche quando si tratta di cani....

Kant dunque non si interessa certamente all'arte per profondo interesse specifico. Egli è mediocrissimo critico d'arte, e tuttavia è un profondissimo teorico dell'estetica. Le due cose sembrano in contraddizione e in genere è sempre avvenuto che i grandi teorici avessero anche profonda sensibilità artistica. Si pensi a Benedetto Croce che aveva un'indiscutibile sensibilità critica, anche se in taluni casi ha preso degli abbagli.

Kant si interessa all'arte perché ha l'intuizione che l'esperienza artistica sia la mediazione tra la necessità della natura e la libertà dell'io profondo, nuomenico. Nell'arte, infatti, egli vede combinati i due elementi. Chi fa l'arte? La fa un soggetto spirituale, l'uomo, la mente umana. Però l'arte, parto della mente umana, è nello stesso tempo anche un'attività fisica, che utilizza delle realtà naturali. Questo è ovvio nel caso delle arti plastiche. La miscela di colori che il pittore usa, per esempio, è una strumentazione di tipo naturale che è obbligatoria per l'artista. Per la musica i suoni sono dei dati che l'artista deve combinare tra loro. Per la poesia la cosa è più complessa e non era il caso di analizzarla. Quello che interessa è il fatto che comunque l'artista deve affrontare un'esperienza nella quale istintivamente si sente la presenza della libertà in quanto egli crea ciò che vuole, ma anche una necessità naturale perché egli crea sempre nell'ambito di realtà naturali.

**Necessità
materiale e
libertà
spirituale
nell'arte**

Kant è stato appunto folgorato da questo aspetto dell'esperienza artistica. E paradossalmente il suo scarso gusto estetico gli è stato utile perché se fosse stato veramente un cultore d'arte sarebbe stato ossessionato dall'oggetto bello e sarebbe ricaduto in una forma di canonica. Invece egli è stato interessato al significato profondo dell'esperienza estetica, che non è il discorso del critico d'arte, ma il discorso filosofico. Al critico non interessa sapere perché c'è l'arte; gli interessa solo capire e far capire che l'opera x è bella, mentre l'opera y non lo è. Kant, proprio perché l'opera non lo interessa, sposta tutta la sua attenzione sul piano propriamente trascendentale e cioè sul *come è possibile*, che senso ha e che valore ha l'esperienza artistica.

Allora viene la sua scoperta fondamentale in questo campo: l'arte è quell'esperienza umana in cui la necessità della natura è considerata *come se* fosse lo strumento della libertà. Su questa formula famosa del *come se* i pensatori si dibatteranno per due secoli. L'esperienza estetica è un'esperienza in cui tutto avviene *come se* la natura esistesse solo in funzione della libertà. Facciamo un esempio. C'è una cascata d'acqua e di fronte ad essa ci sono un fisico, un ingegnere ed un artista. Cosa fanno i tre? Il fisico determina l'oggetto fisico *cascata* determinandolo come dislivello geologico accompagnato dal precipitarsi di una massa di acqua ecc. ecc., l'ingegnere pensa all'utilizzazione di questo oggetto ed ai mezzi tecnici necessari; l'artista – un pittore poniamo – dice: “che bella! La voglio dipingere”. C'è evidentemente una radicale differenza tra tre Giudizi.

I primi due sono quelli che Kant chiama *Giudizi determinati*, in quanto, come insegna l'analitica della *Critica della ragion pura*, tanto lo scienziato quanto il tecnico prendono delle categorie e le applicano ad un'intuizione sensoriale. Questo giudizio o è vero o a falso e ad esso si risponde secondo le procedure della scienza. Invece il Giudizio dell'artista è altra cosa, dal momento che non determina in alcun modo la struttura dell'oggetto o il suo rapporto con altri oggetti. È un Giudizio, che Kant chiama riflettente, che mette in rapporto un oggetto, già costituito e determinato dal Giudizio determinante, con il soggetto libero, con la sua interna soggettività. In altre parole quando l'artista dice, a proposito della cascata, “è bella”, non modifica in niente la struttura dell'oggetto cascata, che rimane inalterato; dice semplicemente che la messa in rapporto di questo oggetto così determinato con la sua soggettività libera, causa un sentimento di adeguazione e di soddisfazione. Se dicesse, al contrario, che la cascata è brutta, questo significherebbe che non c'è sentimento di adeguatezza. Perciò, mentre l'attività conoscitiva è caratterizzata dalla costruzione di una serie indefinita di Giudizi determinati, l'attività estetica è costituita da una serie indefinita di Giudizi riflettenti di carattere estetico.

**Giudizio
determinante
e Giudizio
riflettente:
bello e sublime**

Bello per Kant è l'oggetto che si trova in sintonia con le esigenze della soggettività profonda vissuta come sentimento interno della libertà.

Così la canonica crolla perché non esiste più l'oggetto bello o brutto in sé. La canonica non è personale, ma per definizione oggettiva ed universale come una lingua, che è tale solo appunto se è intersoggettiva. Kant, affermando che il codice è sempre personale, distrugge la canonica, definita, invece, come codice interpersonale strutturato concettualmente e che si impone a tutti i soggetti. La canonica è, per definizione, oggettuale intersoggettiva ed obbligatoria. Per esempio, per i teorici dell'estetica aristotelica una tragedia che non obbedisca ad una delle tre regole non può essere bella perché manca di una delle caratteristiche del bello. Una tale tragedia può essere bellissima /per un esteta soggettivista/, entrare in sintonia con la soggettività della gente, ma per un tale teorico non può essere bella.

La grande scoperta di Kant consiste nel fatto che, dal momento che il Giudizio estetico non è di tipo determinante, ma di tipo riflettente, cioè messa in rapporto di un oggetto con il sentimento come libertà interna del soggetto, non esiste più la possibilità di determinare scientificamente il Giudizio estetico. Proprio per questo siamo in presenza di un'estetica della libertà. Nello stesso tempo si tratta di un'estetica del gusto scatenato perché ovviamente tutto il problema della bellezza viene trasferito su un rapporto di sintonia; l'oggetto estetico è bello quando realizza la pulsione, l'esigenza di libertà. Questo si può realizzare in tutti i modi possibili e in questo modo si arriva al limite dell'odierna arte cinetica e concettuale. Si arriva fino al fatto, verificatosi in una recente Biennale di Venezia, di trovare un water catalogato regolarmente come un'opera d'arte.

Kant introduce la distinzione tra bello e sublime, intendendo per *sublime* un'intensità ed un'infinità non esistenti nel bello. Distingue poi tra sublime matematico, di carattere estensivo, e sublime dinamico, di carattere intensivo [...].

Lezione 63

2. ANALISI DEL GIUDIZIO RIFLETTEnte ESTETICO (ESTETICA KANTIANA)

Detto questo, bisogna tornare sull'aspetto centrale della problematica non estetica ma filosofica dell'estetica. Per Kant l'esperienza estetica è un'esperienza fondamentale perché permette di concepire l'unità della natura e della libertà, cioè di superare il classico dualismo kantiano. In questo senso l'esperienza estetica acquista una dimensione che precedentemente non aveva, un valore metafisico fondamentale, totalmente assente nella filosofia precedente. In questo modo l'esperienza estetica non è più semplicemente un'esperienza di carattere giocoso e combinatoriale, come in fondo in un certo senso era prima, ma diventa un'asse della nuova mentalità filosofica; cioè con Kant l'estetica ha la sua piena rilevanza filosofica mentre prima di lui non era che un'appendice secondaria e laterale del discorso filosofico.

Con la *Critica del Giudizio*, invece, l'estetica acquista una rilevanza totalmente nuova e non a caso con l'epoca romantica, che comincia proprio quando Kant scrive questo testo, il momento estetico diventa un momento fondamentale nella storia dell'esperienza umana rischiando di divorare praticamente tutti gli altri.

Uno degli aspetti fondamentali di questo problema è il rapporto tra intelletto, ragione ed immaginazione nell'ambito della filosofia kantiana. Qua voglio leggervi quello che scrive, in modo molto chiaro, un commentatore di Kant: "L'idea di totalità è essenziale al kantismo. La ragione è sempre ciò che unifica, ciò che tende verso una totalità; così non c'è conoscenza, secondo Kant, senza un normale accordo dell'intelletto e dell'immaginazione e questa costruisce i suoi schemi conformemente ad un concetto dell'intelletto". Questo è appunto ciò che abbiamo visto sin dall'analitica trascendentale, in cui l'immaginazione crea gli schemi temporalizzati che servono all'azione dell'intelletto; senza questi schemi le categorie dell'intelletto non potrebbero combinarsi con i dati dell'intuizione.

Relazione fra
intelletto,
ragione e
immagina-
zione

Però bisogna distinguere questo accordo normale dall'armonia estetica di queste due facoltà. Qua c'è una differenza tra la *Critica del Giudizio* e quella della ragion pura. Nella conoscenza, infatti, l'immaginazione viene per così dire subordinata all'intelletto e serve all'azione dell'intelletto, in quanto costruisce dei sistemi che collegano le categorie dell'intelletto ai fenomeni dell'intuizione. Nella conoscenza, cioè, l'immaginazione lavora a profitto dell'intelletto. Nell'arte, invece, è l'intelletto che in qualche modo lavora a profitto dell'immaginazione.

Questo spiega perché l'arte in qualche modo viene intellettualizzata, ma spiega anche il fatto che questa intellettualizzazione dell'arte non è l'aspetto fondamentale di essa, ma solo strumentale.

Un esempio in cui la costruzione dell'opera è solo un' [...], ampiamente contestata, è dato dall'avanguardia attuale, la cosiddetta *arte concettuale*, che è il tentativo di concepire come oggetto estetico la struttura conoscitiva. I risultati di questa avanguardia sono ampiamente contestabili ed è estremamente difficile dare un'interpretazione valida di questa visione artistica; in generale si considera infatti che nell'arte l'immaginazione prevalga sull'aspetto concettuale.

"In arte l'immaginazione schematizza senza concetti". Per questo l'arte non è pensiero nel senso tecnico del termine e nel senso che l'artista non abbia una sua visione

del mondo, ma nel senso che non la costruisce concettualmente, ma, possiamo dire, l'evidenzia simbolicamente mediante prodotti dell'immaginazione, cioè non dice concettualmente quello che pensa, ma lo trasmette attraverso uno schematismo completamente diverso.

Nella conoscenza il ruolo mediatore dell'immaginazione è reso necessario dall'opposizione irriducibile della sensibilità e della ragione, irriducibilità del concetto e dell'intuizione in sé, che è un aspetto dell'irriducibilità tra natura e libertà. In questo modo natura/libertà coincide con l'opposizione tra la necessità dell'intelletto e l'aspirazione infinita della ragione. Ritroviamo ancora una volta il dualismo kantiano.

Nel dominio estetico siamo di fronte a qualcosa di completamente diverso. Kant ha sempre insistito sulla nozione di *interesse* della ragione; c'è un interesse speculativo e un interesse pratico, ed il primo è subordinato al secondo. Il sentimento estetico, al contrario, è disinteressato ed è il solo ad esserlo radicalmente; questo spiega perché nell'estetica kantiana, come del resto in quella romantica, ci sia la teoria dello sganciamento e della libertà dell'arte da qualsiasi preoccupazione ad essa esterna, sia morale che politica che ideologica.

La facoltà di sentire, infatti, non può essere superiore alle sensazioni perché, essendo essa disinteressata per principio, essere disinteressata significa che non vuole né conoscere né realizzare finalità di carattere etico-religioso; vuole solo creare. Per questa ragione una formulazione estremistica sarà l'arte per puro gioco. Per questo bisogna che la rappresentazione, che nel Giudizio estetico produce un piacere superiore al piacere sensibile, sia la forma dell'oggetto nell'opposizione all'elemento materiale delle sensazioni. La forma è quindi ciò che l'immaginazione riproduce di un oggetto. Non legiferando su nessun oggetto, il Giudizio estetico legifera su di sé perché un Giudizio estetico non ci fa conoscere nulla di un oggetto, né valuta un oggetto dal punto di vista etico-religioso.

L'estetica kantiana è senza concetto; è, quindi, soggettiva perché solo il concetto dà in qualche modo assoluta universalità. Però, allora, in questo modo si introdurrebbe l'anarchia estetica la più scatenata, cioè l'impossibilità del Giudizio estetico perché ognuno potrebbe dire senza nessuna garanzia che x è meraviglioso ed y una schifezza.

Ma questo urta col fatto che il Giudizio estetico esiste e che esso presenta una sua universalità (tutti sono d'accordo che la pittura di un Tiziano, per esempio, è superiore di gran lunga a quella di un qualsiasi imbrattatele). Come si può avere questa universalità di fatto se non c'è l'universalità di diritto del concetto? L'universalità scientifica è obbligatoria perché è necessitata dall'uso delle categorie. I concetti puri dell'intelletto possiedono per definizione l'universalità; l'universalità e la necessità dell'azione morale, a sua volta, è resa possibile dalla sollecitazione del dover essere. Nell'arte, se non abbiamo concetti, non abbiamo universalità nel senso tecnico del termine; ma allora come facciamo a fare un'estetica di giudizi validi? In altre parole, come possiamo dire che quella di Michelangelo è una grande scultura e a dire che tutti devono essere d'accordo con questo giudizio?

Qui sta la difficoltà. Infatti, nel Giudizio estetico non si può provare la falsità del Giudizio stesso. Abbiamo lo stesso rapporto che esiste tra Giudizio determinante e Giudizio riflettente, il primo essendo un giudizio conoscitivo mentre il secondo, non essendolo, non può essere invalidato dal punto di vista dell'invalidazione logica. Qui accade la stessa cosa: io sono certo della validità di un certo giudizio, ma, dal momento che non c'è il concetto, non lo posso provare. Non lo posso costruire razionalmente, posso solo fare sentire che c'è o no adeguazione. Non posso provare che Michelangelo è più grande di un pinco pallino qualsiasi, ma sono solo in grado di farlo sentire. *Sentire* più che *capire* nel senso tecnico del termine, perché capire comporta una dimostrazione formalizzata. Io posso far vedere un'opera di Michelangelo e quella di un pinco pallino

Il giudizio estetico è disinteressato

Universalità senza concetto del giudizio estetico

Indimostrabilità della validità del giudizio estetico

e fare evidenziare, constatare, sentire insomma che nella prima opera c'è la presenza di un'intenzione profonda, che realizza un'istanza di libertà, mentre nell'altra non c'è niente, non vibrazione interna, non l'espressività della grande opera d'arte. Ma questa è una cosa che non potrà mai essere oggetto di una vera formalizzazione, perché appunto non c'è il concetto corrispondente; si può solo evidenziare attraverso il suo rapporto con la libertà.

Questo spiega la difficoltà del Giudizio estetico, il quale non può utilizzare una griglia concettuale come il giudizio conoscitivo. Se un matematico deve valutare, per esempio, delle nuove algebre, lo può fare, non diciamo senza difficoltà tecniche, ma senza difficoltà di fondo: prende la critica degli assiomi, il sistema di deduzione naturale formalizzato, dopodiché mappa le due cose e vede se nella nuova algebra il sistema di deduzione e di costruzione delle entità complesse corrisponde alle regole di trasformazione della logica matematica applicata a questo sistema di assiomi; se corrisponde, questa nuova algebra è valida, cioè fa parte della matematica.

Ma nella critica estetica io non posso applicare una simile griglia né una griglia qualsivoglia. E non posso utilizzare una griglia concettuale altrimenti ricado inevitabilmente in una canonica, cioè nella fallacia aristotelica secondo cui un oggetto è strutturalmente bello oppure no in base alla sua struttura interna, che è proprio quello che Kant ha demolito. Non mi rimane che effettuare una critica del gusto, cioè una critica (come afferma la Critica del Giudizio) basata sul sentimento e vedere se, osservando un'opera, la mia immaginazione riesce a captare in essa la libertà interna, cioè se mi sento traversare, guardandola, da una specie di senso di libertà e significatività.

L'aspetto curioso è che questo fatto avviene sempre; c'è cioè l'universalità del sentimento anche se non è necessitata dal concetto e per questo fatto non può essere trasformata in necessità. Io non posso chiamare pazzo chi nega che Cézanne sia un grande pittore, come invece sono autorizzato a chiamarlo tale chi faccia un'algebra sballata e continua ad affermare che è vera. Nel caso dell'arte io posso dire al massimo che l'altro, quello che non ammira Cézanne, non ha gusto. Ma, poiché l'umanità ha un'unità di intenzioni (Io trascendentale, la libertà ecc.) di fatto, anche se non di diritto, si realizza l'universalità estetica.

In queste condizioni può certo sussistere un'estetica completamente anarchica la quale può affermare, per esempio, che tutti trovano Michelangelo bello perché in fondo sono di fronte ad un'imposizione di carattere sociale, una specie di terrorismo sociologico ed educativo. Si tratta di una spiegazione in fondo abbastanza convincente perché il terrorismo sociologico educativo esercitato sulla società culturale ed estetica occidentale ha fatto sì che dei blocchi mentali si siano strutturati in modo tale da rendere impossibile il non giudicare anche esteticamente in base ad un determinato binario. Ma questo, pur essendo un problema non risolto e che rimane, è problema che riguarda la formazione storica del giudizio estetico; sulla struttura del Giudizio estetico praticamente tutta l'estetica non ha fatto altro che ripetere la *Critica del Giudizio* kantiana.

Per questa ragione, d'altra parte, la *copia*, fosse pure la più perfetta, è priva di qualsiasi valore, perché appunto non corrisponde alla creatività cioè alla libertà. Il quadro fallito nell'estetica kantiana e romantica è sempre superiore alla più perfetta copia perché quest'ultima è sempre e solamente un fatto tecnico mentre l'opera creativa, realizzata o fallita che sia, è la realizzazione, attraverso l'immaginazione, dell'istanza della ragione che è la libertà.

Da questo nascono le difficoltà e le contraddittorietà del Giudizio estetico in tutta la critica d'arte moderna e contemporanea in cui tutti possono dire tutto su tutto. Quello che però si realizza è questa misteriosa convergenza di un'universalità fattuale,

Inestetività
della copia

che appunto, secondo Kant, deriva dal fatto che tutti in qualche modo hanno il senso interno della libertà e questa esigenza profonda per cui tutti avvertono alla fine quando questa esigenza è espressa e quando no.

Non bisogna però confondere il sentimento con la sensibilità. La sensibilità dà la piacevolezza dell'opera d'arte, cioè il fatto che piace guardarla, sollecita le terminazioni sensoriali di chi la guarda. Il sentimento è diverso, è invece il senso di questa libertà. La sensibilità è un fatto indiscutibile; il sentimento estetico è qualcosa di diverso anche se in esso rientra anche la sensibilità del sentire. Ci sono opere d'arte che accarezzano la sensazione, ma lasciano incerto il sentimento profondo; ci sono, al contrario, opere che non accarezzano la sensibilità, ma di cui invece il sentimento profondo avverte immediatamente il valore. Ad esempio nella musica; la musica di P.I.Čajkovskij è stata sempre considerata da tutti i critici musicali una musica non grande, mentre nessuno dubita che Schönberg sia un grandissimo musicista; però chiunque ascolta la musica dei due non ha il minimo dubbio che la musica del primo sia sensorialmente più piacevole di quella del secondo. Ma allora perché il giudizio sopra riportato dei critici musicali?

Questo è dovuto al fatto che, anche se sensorialmente si sente di più Čajkovskij, è nondimeno anche indiscutibile che in Schönberg si sente un'esigenza di trasformazione radicale della materia sonora, di esprimere qualcosa di più profondo, finora mai espresso, che in Čajkovskij non c'è. Cioè si sente lo sforzo di libertà, un'esigenza di realizzazione della creatività profonda che è presente nel primo molto più che nel secondo. Questo spiega perché non c'è contraddizione in chi dice che si può preferire ascoltare Čajkovskij e di considerare Schönberg più grande. Ci sono musiche piacevoli e grandi musiche e ci sono musiche che possiedono entrambe queste qualità, culmine della musica.

Però si vede che Kant in questo modo è riuscito a dare ragione di un aspetto fondamentale dell'arte, cosa che l'estetica aristotelica non riusciva a fare; essa, infatti, con la canonica non riusciva a spiegare come era possibile che un'opera, che pure obbediva in tutto alle regole canoniche, poteva essere tuttavia una vera schifezza. L'estetica classica cadeva su questo punto; l'estetica del sentimento, dell'immaginazione libera in quanto realizzazione della libertà, universalità senza concetto, spiega perché la grande opera d'arte abbia un'universalità senza concetto e lo spiega col fatto che tutti abbiamo l'istanza della libertà e tutti perciò siamo in grado di sentire se l'opera artistica è attraversata o no da questa dinamica profonda, da questa vibrazione interna.

In questo modo si può dire che il problema estetico è stato nel suo fondamento risolto per sempre. Rimane un limite, proprio di tutta l'estetica romantica: che Kant, trascinato dalla sua creatività da una parte e dalla sua ossessione della creatività dall'altra, non ha capito. Non si è reso conto che rimaneva ancora valido un aspetto della teoria estetica aristotelica, anche se non più canonico nel senso pieno: la tecnologia dell'arte. Questo è il limite di Kant e dell'estetica romantica: non capire che l'opera d'arte è veramente tale solo attraverso una tecnologia specifica. Eliminando la canonica, ha eliminato anche l'unico suo aspetto vero: la tecnologia e cioè il fatto, per esempio, che per fare quella sua musica piacevole Čajkovskij faticava come un disperato.

Differenza tra
sentimento e
sensibilità:
Čajkovskij e
Schönberg

Aspetto
'tecnologico'
dell'opera
d'arte

Lezione 64

3. ANALISI DEL GIUDIZIO RIFLETTENTE TELEOLOGICO (FILOSOFIA DELLA BIOLOGIA)

La seconda parte della Critica del Giudizio è costituita dalla biologia kantiana, la filosofia dell'organismo vivente. Come la prima parte verteva sui Giudizi estetici,

questa seconda parte verte sui Giudizi teleologici. *Teleologico* viene dal greco *tèlos*, che significa finalità nel senso di indirizzo e termine di un processo. Il Giudizio teleologico è dunque il giudizio finalistico.

I Giudizi estetici e quelli finalistici a prima vista non sembrano aver niente in comune in quanto il primo riguarda il bello, mentre l'altro porta sul fatto che le parti di un insieme agiscono ed esistono solo in funzione della totalità, caratteristica propria del sistema biologico. Mentre in un sistema meccanico le parti si aggregano fra di loro e danno luogo ad interazioni complesse, ma causali e non finalizzate, l'organismo presenta due caratteristiche che lo differenziano profondamente dall'aggregato meccanico: 1) il fatto che c'è un processo di sviluppo e 2) che in questo processo di sviluppo (si pensi alla crescita di un organismo) le varie parti dell'organismo si sviluppano in funzione dell'organismo totale. Questo spiega l'equilibrio biologico. Per esempio, nella crescita di un bambino ci si trova di fronte ad un armonico sviluppo di tutte le parti, che sembra *conspirare*, come dice Kant, in funzione dell'organismo totale. Un organismo si presenta come una totalità vivente e processuale.

Elemento
finalistico
nell'organismo

Questo fatto ha posto fin dall'inizio grossissimi problemi alla filosofia, almeno da quando è iniziata la filosofia dell'organicismo creato dal grande Aristotele. Aristotele ha segnalato per primo come caratteristica fondamentale dell'organismo il suo piano finalizzato. L'embrione si sviluppa sempre secondo una direzione finalizzata; per esempio, l'embrione umano non può mai svilupparsi in un animale diverso dall'uomo. Questa è una legge fondamentale della biologia: da un microrganismo si sviluppa un macrorganismo e questo si sviluppa sempre in una direzione preordinata, prefissata. Ci sono certamente delle mostruosità, ma si tratta in ogni caso di un'infima minoranza

Ne viene fuori un grandissimo problema, che cioè mentre il mondo inanimato, il mondo del non vivente sembra basarsi su una spiegazione di tipo causale, fondata cioè sull'antecedente, il movimento biologico, che porta precisamente il nome di processo, sembra essere finalizzato; cioè la causa, invece di essere antecedente, appare come conseguente. È questo il discorso del finalismo aristotelico: nel caso dell'inanimato abbiamo relazione causale non finalistica, mentre nel caso dell'animato esiste "spiegazione" finalizzata.

Se un microrganismo da luogo all'organismo compiuto ci deve essere una forza interna, qualcosa che lo fa sviluppare in questa direzione. È sempre stato detto che in questo caso la causa si identifica con il fine dello sviluppo: è il finalismo, il Giudizio teleologico.

Quale è l'aspetto in comune tra il Giudizio teleologico e quello estetico? Non può essere ovviamente un aspetto contenutistico perché trattano di cose abissalmente diverse, ma hanno la stessa problematica logica, la stessa struttura logica. Ambedue i Giudizi non sono Giudizi determinanti, scientifici, ma sono Giudizi riflettenti. Non sono Giudizi per così dire del *così è*, ma Giudizi del tipo *come se*. Così come nell'arte noi diciamo che giudichiamo un quadro bello quando lo vediamo come se fosse in funzione della libertà interna, così in un Giudizio teleologico noi diciamo che tutto debba avvenire *come se* le parti dell'organismo esistessero solo in funzione dell'organismo totale e finale.

Aspetti
comuni al
Giudizio
estetico e al
Giudizio
teleologico

Le due caratteristiche del Giudizio teleologico sono la totalità e la finalità. Qua Kant mostra la sua eccezionale genialità logico/epistemologica rifiutandosi di trasformare questo tipo di giudizio in giudizio conoscitivo e mantenendolo esclusivamente nell'ambito dei giudizi ipotetici. Per Kant quando si fa scienza nel senso pieno e vero del termine la spiegazione non può che essere di tipo causale. Egli rifiuta la scienza di tipo aristotelico in funzione di una scienza di tipo ferreamente galileiano/newtoniano. Perciò ritiene che, se si vuole spiegare in modo scientifico la

Caratteri-
che del
Giudizio
teleologico

biologia, i discorsi relativi debbono sempre essere delle catene causali e questo è stato brillantemente confermato dallo sviluppo della biologia moderna.

I tre grandi trionfi della biologia postkantiana sono:

1) La teoria dell'evoluzione di Darwin, che spiega il risultato finale con il meccanismo di mutazione, selezione e adattamento precedenti. Si tratta di una spiegazione scientifica, *ex ante*. La triade *mutazione, selezione naturale e sopravvivenza* del più adatto dà luogo ad un processo di cambiamento e di evoluzione della specie.

2) La creazione della genetica moderna per opera di Mendel, il grande e strano scienziato monaco della Boemia che nel 1860 creò la nuova scienza nel giardino del suo convento. Mendel era un grandissimo scienziato che non aveva probabilmente coscienza della sua genialità. Anche la sua è una spiegazione di tipo rigidamente scientifico, *ex ante*.

3) La fondazione della biologia molecolare ad opera di due biologi inglesi che nel 1953 hanno fatto conoscere al mondo la loro teoria della doppia elica di informazione genetica (DNA e RNA). Questa è una scoperta fondamentale anche dal punto di vista filosofico perché è il trionfo del causalismo sul finalismo aristotelico. Quello che sembrava essere l'inaccessibile baluardo del finalismo, il fatto cioè che l'organismo si sviluppa secondo un piano prefissato inspiegabile fino ad allora in termini di acausalità, è stato spiegato in termini di rigido meccanismo fisico-chimico; in questo modo sembra essersi evacuato lo spettro del finalismo interno al discorso biologico. Si sono certamente creati ulteriori problemi, che devono essere ancora risolti, come sempre accade nella scienza.

Come si vede, Kant ha avuto un'intuizione giusta quando ha affermato che la spiegazione scientifica è sempre di tipo causale. Darwin, Mendel e i due biologi inglesi, pur avendo opinioni filosofiche profondamente diverse (Darwin era un agnostico, Mendel era religiosissimo ed i due inglesi erano positivisti operativisti di tipica marca del pensiero inglese degli anni '50), operarono tuttavia sulla stessa falsariga epistemologica, hanno cioè affrontato i fenomeni biologici con la stessa griglia esplicativa che si utilizza per i fenomeni fisici e chimici (delle strutture - i geni -, delle operazioni - ibridazioni ecc. - ed un risultato dovuto ai meccanismi interni precedenti).

La stessa cosa accade anche per la storia. La biologia infatti ha in comune con la storia il fatto che in entrambi i casi si pone il problema di una storia, cioè di un processo che sembra andare da qualche parte. Ora, uno storico può avere le idee più diverse sulle finalità della storia (se si tratta di un marxista penserà che essa vada verso una società senza classi, se cattolico che vada verso la Gerusalemme celeste, se è positivista scettico e cinico che non c'è nessuna direzione e che la storia sia un sistema aleatorio oscillatorio che si organizza alla meno peggio), però, se si tratta di uno storico serio spiegherà i fenomeni storici non come finalità interna, ma come la conseguenza di strutture ed operazioni precedenti.

Ci troviamo di fronte al fatto che dovunque c'è un processo di una totalità, come nel caso della biologia e della storia umana; la spiegazione, se vuole essere scientifica, deve sempre essere di carattere rigidamente causalistico.

C'è da precisare che attualmente il termine causa è stato bandito dall'epistemologia soprattutto ad opera di Popper; al posto di causa si usa l'espressione "antecedenti funzionali", che presenta delle diversità rispetto al concetto di causa. In particolare la differenza consiste nel fatto che mentre la causa è monovalente, la batteria degli antecedenti funzionali è polivalente. Cioè, mentre la spiegazione causale è deterministica, l'altra è finalistica. Si tratta certo di una grossa ed importante differenza, ma non molto significativa per quanto riguarda il discorso che andiamo facendo; si tratta in ogni caso di una spiegazione di tipo causale, anche se attenuato. Oggi non si dice più "se a allora necessariamente b", si dice "dati gli antecedenti funzionali a, b, c,

**Trionfi della
biologia
postkantiana**

**Spiegazione
causale e
scientificità**

**Causa e
'antecedente
funzionale'**

d, ecc., dato un sistema randomizzato (casuale), si ha uno schema probabilistico per cui diventa più probabile che si abbia il risultato b come distribuzione di possibilità”. Nel primo caso abbiamo una spiegazione causale necessitante e monovalente; nel secondo una spiegazione a batteria o insieme di antecedenti funzionali (un ventaglio) e non c’è necessità, ma probabilità. Sia nel caso della spiegazione causalissima, che in quello della spiegazione probabilistica ci troviamo sempre comunque di fronte a spiegazioni di antecedenza. È questa la spiegazione scientifica e Kant ha ribadito questo fatto escludendo il Giudizio teleologico – come quello storico, come vedremo – dall’ambito della conoscenza scientifica.

Per Kant tutto quello che è in funzione finalistico-totalizzante è solo un’ipotesi filosofica e non può essere assunta come conoscenza scientifica. In questo senso egli è il vero precursore dell’epistemologia popperiana. Su questa base /Marx/ si scatenerà contro il pensiero religioso e – faccio un piccolo precorrimiento – non a caso l’opera scientifica di Marx (il *Capitale*) è rigidamente causalistica. In questa opera non si parla di rivoluzione e di società socialista, che sarebbe una prefigurazione, ma si parla solo dei meccanismi interni del sistema del capitale. In questo senso Marx rientra pienamente nella grande catena della mentalità causalistica galileiano-newtoniana. Il resto del suo discorso è poi politico; per questo esiste la possibilità del paradosso costituito dal fatto che si può essere marxiani, nel senso di accettare pienamente l’analisi marxiana, ed essere nello stesso tempo ferocemente anticomunisti, cosa che capita frequentemente, per esempio, negli USA.

Il discorso scientifico è di tipo casualistico/antecedente funzionale; il discorso delle finalità e della totalità è discorso filosofico-interpretativo, e cioè un discorso ipotetico, discorso del *come se*. Kant però complica le cose perché afferma che anche se una cosa non può essere affermata scientificamente, può essere indispensabile filosoficamente. Così come la metafisica non poteva essere scienza, ma nello stesso tempo non era possibile fare a meno della metafisica, così il biologo, quando scrive il suo trattato di biologia, deve eliminare ogni riferimento finalistico e totalizzante; però nella sua riflessione filosofica egli certamente interpreta il mondo alla luce di un disegno, di una finalità interna. Questa è appunto la caratteristica del pensiero biologico: essere scientificamente causalistico, altrimenti non sarebbe scientifico, ma di essere filosoficamente totalizzante e finalistico.

**Senso
(filosofico)
della totalità
del biologo (e
dello storico)**

Lo stesso accade al pensiero storico. Detto in parole povere non esiste grande storico che non abbia una sua idea di come l’umanità va a sbattere le corna; questo fatto nel libro di storia si deve sentire, ma non leggere, altrimenti egli formula proprio situazioni che nessuno è in grado di invalidare.

L’apparato scientifico deve dare l’idea che non ci sono opinioni contrastanti. Ci troviamo qui di fronte ad una rigida differenziazione, tipicamente kantiana, tra un discorso assertorio/scientifico/causativo (il pensiero determinante) ed un discorso di riflessione totalizzante (il Giudizio riflettente). Ci troviamo di fronte alla dicotomia kantiana che è all’origine di tutto il pensiero contemporaneo, tra un piano della scienza, composto solo di Giudizi determinanti causativi (comunque poi si intenda la trasformazione del concetto di causa) e il piano della riflessione filosofica, che non può mai fondersi con il primo; è sempre presente nel primo, ma non può mai essere detto nei termini del primo.

Questa è la grande scoperta kantiana: non esiste scienza senza orizzonte metafisico, ma non esiste scienza senza che essa possa pretendere di trasformare il suo orizzonte metafisico in determinazione scientifica. In questo modo Kant ha delimitato quello che fino a lui era stato papocchiato, cioè l’orizzonte scientifico della ricerca e la struttura epistemologica della ricerca, dicendo che non c’è ricerca senza filosofia

**Scienza e
filosofia**

interna, ma non c'è ricerca seria se non in quanto per il momento accantona questa filosofia interna.

La scienza è solo Giudizi determinanti; i Giudizi riflettenti sono un'altra cosa. Questo il discorso di Kant nel campo della biologia; per primo fece chiarezza. Non a caso la biologia divenne scienza solo nel '800, dopo Kant e anche grazie a Kant (paradossalmente, perché Kant di biologia sapeva poco, dal momento che allora nessuno ne sapeva granché).

Per Kant però, ricordiamolo, il biologo non può eliminare un Giudizio teleologico, riflettente, così come l'uomo, ed anche lo scienziato, non può eliminare il Giudizio estetico.

Così il discorso della *Critica del Giudizio* riesce a chiarire la differenza fondamentale tra scienza e filosofia. La scienza per lui è rigorosamente scienza, ma non c'è solo la scienza, c'è anche la riflessione filosofica, ineliminabile. Prima di Kant, Hume aveva cercato di negare la non-scienza; Kant riafferma l'esistenza della scienza, ma riafferma anche che nell'orizzonte della scienza c'è sempre una riflessione filosofica, che non diventerà mai e non può essere presentata come scienza.

Anche il pensiero biologico non può filosoficamente fare a meno della totalità, però questo solo sul piano del *come se*, della riflessione e non della determinazione. La biologia, se voleva uscire dal papocchio in cui si trovava, doveva avanzare nella direzione di Galilei: o sarebbe stata così o non sarebbe stata. Questa concezione è quella che ha poi dato origine al cosiddetto *riduzionismo* per il quale tutte le scienze, per essere tali, devono avere la procedura operativa galileiana. Però, ribadiamo, quando si è detto questo, non si è affatto detto che bisogna eliminare la riflessione filosofica, la quale è ineliminabile. Come l'estetica è ineliminabile dall'esperienza umana, così lo è il discorso della totalità finalizzata. Però deve essere chiaro su quale piano si parla.

Per esempio, adesso c'è una discussione allucinante sulla crisi del marxismo. A mio parere essa insiste sul fatto che finalmente si è scoperto che nel marxismo esistono due piani: quello determinante di analisi della struttura della società de *Il capitale* ed un piano riflettente finalizzato, politico, cioè la teoria della rivoluzione. I due piani, pur connessi, vanno concettualmente distinti, altrimenti si genera una confusione inestricabile. Quando si dice che l'umanità va verso il socialismo, questo non risulta dalla struttura dell'oggetto di analisi ma da una riflessione sul progresso possibile dei rapporti di classe tutta basata su una certa concezione della filosofia della storia.

Così quando si dice come si genera l'oggetto biologico attraverso le catene genetico molecolari si fa scienza, ma quando si dice che nel biologico c'è qualcosa di più del fisico/chimico si fa filosofia organicista della biologia. Essendo un Giudizio riflettente, questo non può essere provato. Il Giudizio riflettente è pensabile, non provabile.

In Kant, come in tutti i tedeschi, c'è l'ossessione del vitalismo, dell'organismo vivente, sia individuale che collettivo, che era invece del tutto assente negli illuministi francesi.

Piano
determinante
e piano
riflettente
all'interno del
marxismo

1. FILOSOFIA DELLA STORIA**2. POSIZIONE POLITICA DI KANT**

Siamo al 1794; Kant ha settanta anni. Dovrebbe affrontare, secondo il suo programma, la critica della ragione storica, ma non ce la fa a portare avanti un'opera compiuta. Rimangono di questo suo progetto una serie di piccoli saggi e di abbozzi. Sono interessanti prefigurazioni. Lo colpisce il fatto che la storia è una totalità, un processo avanzante. Scopre che il processo umano, pur essendo orientato, è contraddittorio, motivo fondamentale che prelude alla dialettica. L'avanzata dell'umanità è contraddittoria, non lineare, dialettica in una parola.

Progetto di una critica della ragione storica

Negli abbozzi della filosofia della storia di Kant sono rinvenibili tre motivazioni profonde, che sono d'altra parte tipiche del pensiero kantiano. In primo luogo la motivazione legata alla mentalità cristiana, per cui, in fondo, attraverso delle prove di carattere negativo (violenza aberrante e feroce denunciate da S. Agostino) l'umanità in realtà cerca di andare verso qualcosa di valido, verso la Gerusalemme celeste. In questo ambito il fondatore della dialettica storica è stato S. Agostino. Egli aveva detto che l'umanità attraverso la barbarie andava verso la Gerusalemme celeste; per lui la violenza era lo strumento inconsapevole e non voluto della realizzazione della predicazione cristiana. S. Agostino mostra il primo esempio di dialettica della storia, sia pure sotto la guida della provvidenza.

Motivi fondamentali della filosofia della storia kantiana: Storia come dialettica (S. Agostino)

Il secondo motivo, rintracciabile nella filosofia della storia di Kant, è quello illuministico: la storia come progresso (che in fondo potrebbe essere fatto derivare in Kant dal motivo cristiano). È il motivo della storia come progresso della socievolezza (così Kant chiama quello che noi adesso chiamiamo socialità); la storia come disalienazione in fondo. Questo è un motivo che Kant ha ripreso da Rousseau. La cosa veramente grande di Rousseau, infatti, è la creazione del concetto di alienazione e disalienazione. Per lui la storia è un processo nello stesso tempo alienante, come violenza, e disalienante come libertà.

Storia come progresso (illuminismo)

Il terzo motivo centrale, che poi trionferà nella gigantesca analisi dell'idealismo storicistico di Hegel, è costituito dal fatto che per Kant la storia in fondo è violenza in funzione della libertà. La storia è immoralità scatenata che cospira per un risultato di moralità assoluta. Gli uomini, questi banditi ed assassini, hanno combattuto e sono morti per la realizzazione della libertà profonda. Questo è il grande concetto della filosofia ottimistica della storia. Gli uomini sono morti per la libertà, tutti, senza eccezione e senza saperlo né volerlo.

Storia come violenza in funzione della libertà (Idealismo tedesco)

S. Agostino e Rousseau si fondono nella gigantesca impostazione kantiana, in questa visione formidabile che è l'inizio della dialettica della storia. La storia è violenza, insocievolezza. L'insocievole socievolezza di Kant è il nucleo germinale della filosofia tedesca della storia. *Insocievole socievolezza*: la violenza è in funzione della comunità libera, disalienata e felice. Si tratta di Rousseau sputato. Infatti Kant nel suo studio teneva il ritratto di Rousseau, di cui diceva che, pur essendo un amorale ed un pazzo, era tuttavia un genialissimo pensatore.

La dialettica e l'alienazione – prima di Kant questo lo avevano capito solamente S. Agostino e Rousseau – sono strumenti del loro contrario. È la dialettica, per la quale il negativo è supremo positivo perché senza di esso non ci sarebbe il positivo stesso. Senza l'impero romano non ci sarebbe stata la vittoria cristiana, e questo risultato in qualche modo santificava tutte le violenze di Roma. E per Rousseau tutte le alienazioni dell'uomo, comprese le sue, quali emergono dalla lettura delle sue *Confessioni*, erano lo strumento ineliminabile per la realizzazione della libertà dell'uomo nella storia. E questo è paradossalmente vero.

Rapporti tra natura e storia. Rousseau aveva visto nella storia un processo contrario alla natura. Dove la natura è felicità, gioia, soddisfazione ed equilibrio, la storia è lotta, alienazione, distruzione dell'io naturale e sofferenza. La natura ha un segno positivo, mentre la storia è sotto un segno negativo, a meno che con uno sforzo immane l'umanità non riesca a restaurare la naturalità della natura all'interno della sua stessa storia.

Natura e storia

L'importanza gigantesca di Rousseau, padre del pensiero rivoluzionario moderno, sta nel fatto che per lui è necessario effettuare una rivoluzione radicale e non solo sociale, ma anche e soprattutto personale. Infatti le sue *Confessioni* sono la storia del solo rivoluzionario presente ai suoi tempi sulla Terra, che era riuscito ad operare un'inversione di tendenza e riportare all'interno dell'uomo storico, sociale, alienato, oppresso e sofferente la felicità e la disalienazione della natura.

**J.J.Rousseau:
riportare la
natura nel
sociale**

Da questo sorge l'asse portante del pensiero ed anche della mitologia rivoluzionaria moderna: il tentativo di ritrovare la natura nel sociale. Questo è il vero Rousseau, non quello falsificato da Voltaire, il quale, dopo aver letto le sue opere, gli scrisse che gli erano piaciute tanto da sentire l'incoercibile bisogno di camminare a quattro zampe. In realtà Voltaire ora un moderato e, proprio perché lo aveva capito bene, odiava quel pensiero. Perciò lo ha presentato con una falsificazione propagandistica quando ha affermato che Rousseau voleva il ritorno alla natura e cioè la distruzione della civiltà. Rousseau era ben lontano dall'affermare simili corbellerie; egli voleva restaurare la natura nel sociale attraverso una gigantesca trasformazione sia sul piano individuale (le *Confessioni*) sia su quello sociale (*Il contratto sociale*).

L'applicazione *creativa* delle idee di Rousseau la si vide subito con il regno della ghigliottina di Robespierre. Robespierre era Rousseau finalmente giunto al potere; voleva distruggere i corrotti perché impedivano la felicità. È profondamente simbolico il fatto che egli si recasse al Comitato di Salute Pubblica con lo braccia piene di bacche e di fiori, con un simbolismo profondamente rousseauiano. Il terrore giacobino era il tentativo di restaurare la purezza e la felicità naturali all'interno di un sociale depravato e corrotto per restituirlo alla sua primitiva purezza. Questo motivo profondissimo è l'apporto fondamentale di Rousseau. Si può negare consenso alla teoria di Rousseau, ma non si può negare che egli ha posto nel modo più profondo e radicale il problema fondamentale della specie umana in quanto specie storica: l'uomo è essere naturale, ma, essendo nello stesso tempo storicizzato, crea una dialettica natura/storia che rischia di essere distruttiva.

Noi verifichiamo adesso la profondità di alcune anticipazioni ecologiche di Rousseau il quale aveva capito che il progresso tecnico e scientifico dell'umanità portava con sé una minaccia mortale. Rousseau ha posto la dialettica natura/storia e la dialettica corrispondente operativa alienazione/disalienazione. L'uomo naturalmente disalienato, viene alienato dalla sua storicità e dalla sua socialità. "L'uomo, nato libero, è dappertutto in catene". Il problema non è certo quello di camminare a quattro zampe dell'idealista non dialettico Voltaire. Voltaire, Diderot, ecc. non capirono mai il genio di Rousseau perché, non capirono mai, non essendo dialettici, che per Rousseau il progresso è nello stesso tempo negazione interna, alienazione. Egli era abituato a vedere il positivo del negativo ed il negativo del positivo. Di qui lo scandalo delle *Confessioni* in cui si descrisse come un gran figlio di buona mamma, cosa che era, ma da cui si ricava che, proprio perché era così, ha potuto essere Jean Jacques Rousseau. Se fosse stato un buono, non avrebbe combinato proprio niente.

Il paradosso del rapporto Kant/Rousseau sta nel fatto che se c'è un uomo lontano da quest'ultimo come vita, come mentalità profonda, come esperienza, questo è proprio Kant. Kant è stato sempre fin da bambino un buono, un obbediente; eppure quest'uomo, dalla vita e dalla mentalità opposte a quella di Rousseau, è stato il solo a capirlo fino in

**Rapporto
Kant/Rousseau**

fondo. Un pensatore di genio ha bisogno, per essere capito, di un altro pensatore di genio e Kant, che era come filosofo ancor più potente di Rousseau, ha avuto grande facilità a fare la radiografia al Rousseau pensatore piuttosto che all'uomo Rousseau, come invece facevano Voltaire, Diderot e compagnia bella.

Kant lesse la struttura profonda del pensiero di Rousseau: la dialettica fondamentale alienazione/disalienazione e la reinterpretò alla tedesca abbandonando cioè tutte le mitologie naturaliste tipiche del '700 francese e svizzero. Kant, come tutti i pensatori tedeschi, era ossessionato dalla storia vista come battaglia, come lotta. La sua riflessione profonda si sposta un pò dal rapporto natura/storia al rapporto pace/guerra, dove *pace* corrispondeva allo stato di felicità naturale e non alienata e *lotta*, ovviamente, nel suo contrario.

**Da
natura/storia a
pace/guerra**

Kant ha applicato il modello di Rousseau a questa problematica interpretando in senso ancor più dialettico, sostenendo cioè che l'umanità in assoluta pace sarebbe una specie di arcadia inconscia, una specie di felice gregge di pecore, beate ma sceme, prive dell'autocoscienza (che sarà poi, come vedremo, un'altra ossessione del pensiero tedesco). Da questo verrà poi fuori la visione fichtiano/hegeliana: tutta la storia umana è lotta; la guerra è madre e regina di tutte le cose.

La guerra è madre infatti dell'autocoscienza dell'umanità la quale passa dalla natura allo spirito proprio attraverso la mediazione della lotta. Si realizza così l'interpretazione filosofica definitiva della triade famosa che si trova nelle grandi cattedrali gotiche tedesche: il santo, il saggio e l'eroe.

**Il santo, il
saggio e l'eroe
nel pensiero e
nella cultura
tedeschi**

Nel pensiero tedesco, a cominciare appunto da questa riflessione kantiana sulla pace perpetua fino alla gigantesca sistemazione hegeliana (che diventa delirio totalitario ed assolutizzato) c'è questa fusione di tre elementi: l'umanità arriverà alla beatitudine assoluta (il santo), all'unità totale della sapienza totale (il savio, quello che Hegel chiamerà il Sapere Assoluto, cioè l'autocoscienza dell'umanità, dove questa è e sa di essere nel totale riconoscimento di sé) solo attraverso la lotta fino in fondo, la lotta disperata (l'eroe).

È la grande scoperta che in realtà l'umanità non ha mai fatto lotte per le cose parziali, per le quali solo in apparenza queste lotte sono state fatte. Questa è solo l'apparenza, fenomeno. L'essenza, la cosa in sé, è che invece l'umanità lotta, combatte e massacrata per la conoscenza totale. Questo è quello che sentirà Fichte quando, sul campo di battaglia di Lipsia, contemplando esultante i morti, affermerà che quei morti non erano morti invano ma per l'autocoscienza totale. Cosa pazzesca e vera nello stesso tempo, come è vero che i tedeschi sono stati i veri e soli pensatori profondi dell'umanità.

**Guerra come
strumento di
sviluppo
dell'autocoscienza**

Fichte, per quanto paranoico, aveva ragione a ritenere Kant il suo padre filosofico perché con l'insocievole socievolezza di Kant si arriva proprio agli atteggiamenti fichtiani. La socievolezza in effetti, è l'autocoscienza assoluta degli idealisti, certamente in modo attenuato, illuministica, finitistica e controllata, ben lontana dai deliri infinitistici degli idealisti tedeschi. Kant, in effetti, non parla della lotta mortale che manda in estasi Fichte e poi Hegel; ma la sua insocievolezza è lotta. Il motivo fondamentale dell'idealismo successivo è già presente in Kant, per il quale l'umanità non è né deve essere un'arcadia pastorale. Il suo regno dei fini è arcadico, certo, ma non pastorale, perché è autocoscienza ed in quanto tale deve passare attraverso la lotta. Questo fatto è fondamentale perché in questo modo la lotta irrompe in modo definitivo nella filosofia occidentale. La filosofia tedesca successiva sarà una filosofia della battaglia che medierà il comunitarismo ebraico, il logicismo greco e la mania bellicosa della Germania.

L'atteggiamento politico di Kant è stato pienamente conforme alle sue vedute filosofiche. Personalmente era un pacifico e mitissimo individuo. Tra l'altro la sua

estrema debolezza fisica che aveva come rattrappito la sua esperienza vitale faceva di lui tutto il contrario dell'invincibile guerriero. Ma, malgrado questo, egli si estasiò per la rivoluzione francese fino al punto da fare le corse – questo è tutto dire! – per acquistare i giornali che annunciavano la presa della Bastiglia.

La cosa più interessante è quello che avvenne nel '93/'94. Quando tutti gli intellettuali tedeschi, prima entusiasti della rivoluzione francese, divennero fortemente antirivoluzionari perché impauriti dal regno della ghigliottina, Kant non seguì il loro esempio e continuò ad apprezzare la rivoluzione. È un segno della sua grandezza il fatto che egli disse che le cose non potevano andare diversamente che come andavano. La Francia rivoluzionaria secondo lui non poteva non passare attraverso esperienze spaventose. Se non nascesse in questo orrore non sarebbe una nuova vita, ma ripetizione. Il “prezzo della creazione è il tormento” (Marx dirà poi che la violenza è l'ostetrica della storia).

D'altra parte, secondo Kant, la Francia non poteva che scontrarsi violentemente con la vecchia Europa perché il nuovo, se è veramente tale, non può non tentare di distruggere il vecchio, e viceversa. Kant sapeva che gli eserciti francesi avrebbero macellato l'Europa ed avrebbero portato in essa una nuova tensione; intuiva anche che successivamente sarebbe stata la loro volta di soccombere, cosa che accadde puntualmente dieci anni dopo la sua morte. In questo senso Kant ha letto con estrema profondità la dialettica della rivoluzione francese, che era grandiosa, positiva e nello stesso tempo mostruosa. Le tre cose erano dialetticamente integrate; proprio perché travaglio disperato di creare una vitalità nuova, la rivoluzione non poteva non avere aspetti spaventosi, i quali non dovevano essere né esaltati né giustificati, ma semplicemente spiegati. In questo senso Kant è stato uno degli intellettuali che hanno avuto gli atteggiamenti più giusti ed equilibrati nei confronti della rivoluzione francese.

La visione politica di Kant è l'anticipazione di quello che sarà il pensiero hegeliano. Un'anticipazione che però rimane nell'ambito settecentesco, perché egli vede comunque la rivoluzione come un fatto esclusivamente politico della rivoluzione borghese, in cui il governo deve essere affidato sempre a delle élite illuminate. In questo era simile a Robespierre. Robespierre non era affatto un estremista ideologico; era un estremista della lotta, ma come pensiero politico era un moderato (così avverrà poi anche per Stalin). Kant non appartiene alla schiera degli intellettuali utopistici estremisti che costituiscono in genere la maggioranza degli intellettuali. Era un intellettuale centrista, il quale, però, capiva molto bene le pesanti esigenze storiche della rivoluzione. Per lui era necessario instaurare il regno della dignità umana (che presuppone la libertà e l'uguaglianza da non intendersi nel senso economico sociale, ma come possibilità offerta a tutti di sviluppare le proprie capacità, che poi è il concetto d'uguaglianza tipico della borghesia), ma capiva che per attuare tutto ciò era necessaria la violenza.

Egli non visse fino a Jena per vedere la violenza storica instaurare sanguinosamente la libertà borghese sulle rovine dei residui feudali.

Leggiamo un suo passo. “L'essenza di qualsiasi governo consiste in questo: che ciascuno si occupi della sua felicità e che ognuno abbia la libertà di entrare in rapporto con tutti gli altri in quest'intenzione e di realizzare la sua capacità profonda”. Il motivo energetico-individualistico, tipico della grande rivoluzione borghese, si esprime in questo passo. Il male radicale, in questo senso, del regime feudale non era tanto l'oppressione, cosa considerata secondaria, ma consisteva nel fatto che impediva lo scatenamento dell'energia latente dell'individuo umano, e lo bloccava in una dimensione corporativa. Il blocco riguardava sia il servo della gleba, che non aveva nessuna possibilità concreta di ascesa sociale, sia la stessa classe dominante, l'aristocrazia, che non aveva nessuna necessità di esprimersi perché possedeva il potere

per effetto di sangue e di nascita. La grande conquista della rivoluzione francese è stata il concetto di energia individuale e di verifica sociale dell'energia.

Questo era il modo di vedere di Kant, perfettamente allineato con il motivo borghese. Dice ancora: "L'ufficio del governo non è di strappare alle persone private questo compito di realizzarsi", quello che adesso chiamiamo assistenzialismo, "ma solamente di assicurare la loro armonia conformemente alle voci della libertà". L'ordine sociale è un ordine di energie individuali liberamente espresse. In questo senso la rivoluzione francese trovò una perfetta corrispondenza nella mentalità kantiana. Probabilmente a Kant più che i giacobini sarebbe piaciuto Napoleone, anche se qualche aspetto di quest'ultimo lo avrebbe lasciato perplesso.

Il problema dell'insocievole socievolezza è doppio: da una parte è il rapporto della guerra e della pace, per cui la pace è il risultato della vittoria umana, dall'altra il rapporto tra libertà ed energia, in base al quale l'uomo non deve essere protetto, ma liberato.

Idealismo tedesco

Johann G. Fichte

Friedrich W.J.Schelling

1. SITUAZIONE CULTURALE DELLA GERMANIA A CAVALLO TRA I SEC. XVIII E XIX

Nel decennio 1790-1800 comincia una filosofia completamente diversa, anche se innestata sui risultati della filosofia kantiana: l'idealismo tedesco.

Come si spiega il passaggio dal criticismo all'idealismo? Il passaggio dall'uno all'altro, di cui vedremo poi le caratteristiche tecniche, si fonda su un ambiente mentale e politico generale molto diverso da quello in cui si era formata la filosofia kantiana. La filosofia kantiana si era formata in un'epoca (1750/1770) dominata in modo quasi esclusivo dal grande illuminismo franco-inglese. L'idealismo sorge in un periodo in cui l'illuminismo ha concluso il suo sviluppo storico ed ha dato luogo a quella trasformazione radicale che è stata la rivoluzione francese. Il problema fondamentale dell'intellettuale tedesco del decennio che va dal 1790 al 1800 è di prendere posizione di fronte ai due fatti nuovi della storia: la rivoluzione francese da una parte e, dall'altra, la rivoluzione copernicana di Kant.

In realtà tutta la gioventù tedesca si appassiona per ambedue le cose, e per la stessa ragione, dal momento che vede in entrambi i fenomeni, da una parte la rottura di quello che le appariva come un mondo chiuso, compatto, senza sbocchi e senza vera creatività e, dall'altra, la nascita di un mondo nuovo, sia sul piano filosofico che sul piano politico-sociale, sotto il segno della libertà e della creatività. Non a caso le due passioni vanno nello stesso senso.

Il giovane Fichte, il giovane Schelling, il giovane Hölderlin ed il giovane Hegel, proprio nel momento in cui nelle loro scuole innalzano alberi della libertà e vedono nel 14 luglio la grande data della liberazione dell'umanità, leggono attentamente Kant e militano nella filosofia kantiana, vista però esclusivamente come filosofia della libertà.

Questo è un fatto fondamentale. Vedremo poi che, invece, la lettura positivista della filosofia kantiana vedrà in Kant il grande strutturalista, il pensatore che ha fondato l'analisi critica della scienza. Fichte, Schelling Hölderlin ed Hegel, la grande quaterna dell'idealismo tedesco, sono ossessionati dal problema della libertà. L'altro grande tedesco contemporaneo, Goethe, che ha già 45 anni, ha ormai elaborato il suo pensiero e vive in una dimensione tutta sua, si può dire, al di là del male e del bene, avendo appunto considerato di aver compreso tutto e di aver realizzato una sintesi di sostanziale equilibrio neoclassico di tipo particolare.

L'ossessione dei giovani tedeschi si capisce facilmente se si pensa che la Germania dei loro tempi era una società stagnante, rigidamente feudale e corporativizzata, priva di quella dinamica interna che caratterizzava, invece, la società francese e quella inglese.

Come dirà Marx in una frase famosa, tutta l'energia tedesca si scatena sul piano del pensiero. I tedeschi fanno sul piano concettuale quello che gli inglesi fanno sul piano dell'economia e i francesi sul piano della storia politica: la trasformazione radicale del mondo precedente. La cosa che più colpisce in questa Germania della fine del '700 è l'enorme radicalismo del pensiero, accompagnato dalla totale stasi dal punto di vista politico e sociale. Nella Germania di questo periodo c'è la rivoluzione culturale, nel senso forte del termine, la trasformazione radicale di tutto, dalla filosofia alla nuova matematica, creata dal genio di Gauss, alla nuova musica che Beethoven allora va faticosamente elaborando; e tuttavia in questa Germania non ci sono i moti politici caratteristici di altri paesi. La Germania sembra schizofrenicamente sdoppiata in una formidabile attività mentale ed in una totale inerzia politico-sociale. È quello che in fondo era stato teorizzato da Lutero e, a modo suo, anche dal grande Goethe: il fatto che la libertà è un fatto interno e non esterno e che la vera liberazione avviene nella coscienza e non con la rivolta esterna. Lutero non a caso farà la rivoluzione religiosa e rifiuterà la rivoluzione politico-sociale. Nella mentalità protestante tedesca si è ancorato

**Nuovo
contesto
storico-
culturale**

**Germania di
fine
Settecento:
stasi politica e
rivoluzione
culturale**

questo principio per cui abbiamo questa dicotomia stranissima che ha il suo contraltare evidente in Francia.

La Francia, in piena ebollizione politico sociale, non ha in effetti un pensiero originale. Certo ci sono in Francia dei pensatori (tra essi un grande: Maine de Biran, di cui parleremo in seguito), ma, in confronto alle grandi trasformazioni e alla violenza storica che promuove, il suo pensiero è arretrato ed è rimasto il pensiero di stampo illuministico. Così è anche per il pensiero filosofico inglese; in questo momento l'Inghilterra sta creando un'altra dimensione del pensiero, la grande economia classica del capitalismo per opera di David Ricardo. Ma questo avviene già in un periodo un po' successivo ed è una cosa che non interessa in modo particolare intellettuali e filosofi che considerano l'economia come cosa per industriali.

La situazione spirituale della Germania, quindi, è caratterizzata dal fatto che c'è in essa un prorompere di energie che ha come corrispettivo solo la Firenze del Rinascimento e l'Atene di Pericle. Questo si spiega con la considerazione della struttura sociale, storica e religiosa di questo paese e anche sulla base di una specie di divisione del lavoro sociale tra i grandi popoli europei. Sembra proprio che ci sia stata una specie di ripartizione: l'economia agli inglesi, la politica ai francesi, il pensiero riflessivo ai tedeschi. Sarà poi quello che dirà Madame de Staël nel 1810: acqua agli inglesi, terra ai francesi e l'aria ai tedeschi.

Questa gioventù tedesca è nello stesso tempo filogiacobina e filokantiana, vuole una trasformazione politica della Germania. Però, attenzione, vuole questa trasformazione senza far niente per attuarla concretamente. Questi giovani non si mettono a creare cellule giacobine in Germania. La loro simpatia per i giacobini è tutta ideologica (un po' come il maoismo europeo del post '68). E si tratta di una dimensione curiosa se si pensa a quello che stava succedendo allora in Francia ed anche in Inghilterra.

Quali sono i fulcri di questa nuova mentalità? Abbiamo detto già che essa è centrata sulla libertà. Ma in che senso? In un triplice senso:

1) Libertà interna come fatto creativo e in particolare come affermazione che l'io creativo è in grado di porre lui le strutture, di trasformarle in un dinamismo permanente e non asservito né alla realtà, né a queste strutture. È il motivo metafisico-filosofico della libertà: la creatività umana, l'io libero, l'io profondo di cui ha parlato il Kant della *ragion pratica*. Questo io (non l'io fenomenico) è in grado di porre lui il mondo in uno sforzo continuo di creatività e non essere asservito ad un ordine preteso naturale né ad un ordine politico/religioso. Fichte sarà l'espressione massima di questa mentalità quando porrà all'origine di tutto l'attività scatenata ed infinitistica dell'io, cioè la libertà nel senso metafisico del termine.

2) L'atto di posizione. È l'ossessione di tutta la gioventù intellettuale tedesca. Dicono: Kant ci ha dimostrato, pur rimanendo all'interno dell'illuminismo, che c'è un'apertura all'interno dell'illuminismo stesso, c'è un'attività scatenata dell'io. Nello stesso momento nella Francia rivoluzionaria c'è lo stesso fondamentale assunto in campo politico. Anche i giacobini hanno detto che all'origine di tutta la realtà storico-sociale non c'è la tradizione, cioè la realtà che ci si trova davanti, ma c'è la volontà scatenata della nazione, unita come un sol blocco (la *volonté générale* di Rousseau), la quale è appunto una fonte di creazione ininterrotta. In questo senso l'io puro di Fichte e la Francia rivoluzionaria si confondono nell'animo dei giovani in una sola realtà perché l'io, sia filosofico sia sociale, non è passivo di fronte ad un reale dato, ma esplosione e trasformazione continua. In questo senso l'idealismo è la presa di coscienza di questa realtà dell'attività scatenata, è un attivismo scatenato.

3) Il terzo aspetto è quello che Kant ha rinnegato fin dall'inizio e contro il quale ha condotto una disperata battaglia di retroguardia, fallimentare alla fine della sua vita.

Il concetto di
'libertà'
nell'idealismo
tedesco

È la sostituzione, rispetto ad un impianto finalistico come quello della filosofia empirista, di una mentalità infinitistica per cui la verità è un processo infinito e non la dimensione finita.

Kant era sempre rimasto nell'impostazione centrale che la conoscenza reale, l'esperienza reale è sempre un insieme finito, una realtà finita; il tentativo di fare teoria dell'infinito si urta contro antinomie, paralogismi e deliri della ragione. Ma è proprio su questo che la giovane generazione tedesca rifiuta Kant. Per essa, infatti, la dimensione finita dell'esperienza è una limitazione, il segno di una chiusura del blocco e dell'assenza di reale libertà. La libertà per loro, per definizione, si realizza come un processo infinito. Questa è la differenza fondamentale, come vedremo, tra il vecchio Kant ed il giovane Fichte.

Per cui c'è tutta un'ebollizione di tipo particolare che porterà alla creazione rapidissima della mentalità contemporanea che nasce nella Germania di questo ventennio. Certo, questo solo dal punto di vista concettuale perché per quanto riguarda l'economia e la politica i poli di riferimento saranno, come abbiamo già visto, rispettivamente l'Inghilterra e la Francia. Questo spiega l'atteggiamento ambivalente della cultura tedesca verso la Francia. I giovani tedeschi, infatti, verso la Francia hanno da una parte un'ammirazione sconfinata e dall'altra un grande odio. L'ammirazione deriva dal fatto che la Francia è per loro la rivelazione della libertà agente nella storia; il 14 luglio sarà sempre celebrato da Hegel anche quando diventerà conservatore, anche quando sarà rettore dell'università della Prussia della restaurazione.

Atteggiamento
tedesco verso
la Francia

Nello stesso tempo la Germania viene invasa dalla Francia, la quale vuole asservire la nazione tedesca al processo francese, non solo in senso storico, ma proprio in senso fisico, politico e militare. Questo suscita l'inevitabile reazione della gioventù tedesca la quale intende che, se la Francia ha insegnato all'umanità a diventare soggetto, questo sia valido anche per la Germania. Per questa ragione, in questa cultura all'ammirazione sconfinata per la Francia giacobina, si unisce l'odio implacabile per la Francia napoleonica conquistatrice della Germania.

Questo fatto si vede in modo esemplare in Fichte, il quale per tutta la sua vita chiamerà alla lotta i tedeschi contro Napoleone nel modo più violento, e contemporaneamente per tutta la vita affermerà che la Francia rivoluzionaria è la verità scatenata. Le due cose non sono in contraddizione, come sembra, perché la Francia rivoluzionaria aveva detto al mondo di essere soggetto e non oggetto e aveva detto alla comunità sociale nazionale di non accettare passivamente la tradizione, ma di ricostruirla come oggetto della propria volontà scatenata. La Francia imperiale invece voleva impedire alle altre nazioni europee di essere soggetto come lei. Per cui nella mentalità napoleonica abbiamo un solo soggetto storico, la Francia; tutte le altre nazioni sono degradate a livello di oggetto passivo. In questo senso la rivolta antifrancesa non è affatto in contraddizione con l'esaltazione della Francia rivoluzionaria ma ne è la conseguenza inevitabile. Se si vuole essere francesi nel senso profondo del termine bisogna ribellarsi al potere imperiale francese.

Questo atteggiamento raggiunge in Fichte dimensioni che alcuni storici considerano schizofreniche: l'uomo che nel 1814 dirà che ogni tedesco deve uccidere il suo francese, non importa come (in assenza di armi con le mani nude), esaltava freneticamente la funzione storica liberatrice della Francia. E non c'è contraddizione perché Fichte propugna l'imitazione della Francia contro la Francia stessa. Del resto uno degli aspetti più geniali della Francia consiste nel fatto che perfino dei tipi non particolarmente metafisici come i marescialli di Napoleone si avvidero subito di questa situazione fin dal 1813. In questo anno uno dei marescialli di Napoleone avvertì l'imperatore che l'entusiasmo che caratterizzava gli eserciti della rivoluzione francese li

ritrovava, sì, ma dalla parte dei tedeschi, che sembravano aver succhiato lo spirito profondo dei primi.

Il risultato di questa crisi spirituale è stata la considerazione che il dominio francese è il male, perché negazione di quello che la Francia ha insegnato nel senso più profondo. La Francia ha insegnato all'umanità ad essere libera; la macchina imperiale francese, invece, vorrebbe ricondurre l'umanità ad essere adesione passiva, riconoscimento del dato di fatto di una macchina di potere; quindi è proprio questo che bisogna distruggere. La filosofia, come la realtà politica, deve essere libertà integrale. Dal che, un altro aspetto caratteristico di questa mentalità: dopo l'attivismo e l'infinitismo, il nazionalismo. Il pensiero tedesco crea il nazionalismo moderno. Lo crea sotto un segno ambivalente perché il nazionalismo moderno è nello stesso tempo responsabile dello scatenamento di energia e dei peggiori orrori. Bisogna dire che dal primo Fichte all'ultimo Hitler il nazionalismo tedesco è stato frenesia distruttiva nello stesso momento in cui era delirio creativo.

Scoperta filosofica del concetto di 'nazione'

Perché il nazionalismo? Perché l'io profondo comunitario è la *nazione*: questa è stata la grande scoperta di Fichte. L'illuminismo aveva visto soltanto due io: l'io individuale, da liberare dalle pastoie del feudalesimo, dalle corporazioni, ecc., e l'io trascendentale kantiano, l'umanità libera e creatrice. Non aveva capito che la mediazione tra questi due io è rappresentata dall'io sociale nazionale. La mediazione tra la verità del soggetto e quella del Soggetto è la verità dell'azione storica nazionale. L'uomo diventa veramente libero nella lotta per la libertà, l'autonomia e la creazione nazionale popolare. Questa è veramente una cosa nuova, rivoluzionaria a cui nessuno aveva prima mai pensato.

Cartesiani, leibniziani, illuministi non avevano mai pensato il concetto di nazione; avevano una nazionalità ma non la pensavano. Paradossalmente potevano essere anche nazionalisti senza pensare la nazione. I francesi, per esempio, sono sempre stati affetti da un certo sciovinismo, anche gli illuministi; però non hanno mai tematizzato la nazione come soggetto filosofico; neanche Kant, che sapeva benissimo di essere tedesco, che amava a suo modo la cultura tedesca e la Germania, ha tuttavia mai tematizzato il nazionalismo tedesco, l'io tedesco. Sarà Fichte che nel 1808, contro Napoleone, scatenò il nazionalismo europeo con la sua opera forse la più fondamentale del pensiero politico dell'800 *Discorsi alla nazione tedesca*, in cui ha detto che si poteva assurgere alla libertà assoluta dell'io puro solo attraverso la mediazione dell'io nazionale popolare. Basta dire questo per vedersi aprire tutto il travaglio dell'800/'900, perché questo, letto da destra, ci dà il fascismo e, letto da sinistra, ci dà tutto il travaglio del nesso nazione/popolo/proletariato/rivoluzione. Fichte con questo apre letteralmente una valanga ideologica.

La radice, però, è sempre la doppia radice giacobino/kantiana. Le due forze che hanno scatenato l'energia umana nell'800 sono stati i giacobini e la *Critica della ragion pura*. Se ne rese conto persino Napoleone a Sant'Elena quando, riflettendo sulla storia, disse che in fondo la grandezza della Francia e sua non stava nelle cento vittorie, non nella costituzione dell'impero, ma nel fatto che i francesi erano stati professori di energia. È questo il motivo profondissimo che lega Napoleone al suo acerrimo nemico Fichte: la mentalità energetica.

'Mentalità energetica' di inizio Ottocento

La storia è energia creativa, sia degli individui, sia della nazione, sia dell'umanità. Il valore supremo è l'energia scatenata; il non valore supremo è l'accettazione inerte del fatto, del dato, sia nel senso filosofico, sia in quello politico, che in quello sociale. Napoleone è grande perché, pur essendo un bandito, è stato un'energia che non si è contentata, ha voluto essere soggetto storico è lo è stato. Così la Francia, malgrado errori ed orrori, è stata proprio questo. Del resto questo fatto lo aveva

riconosciuto lo stesso Kant, che si era sempre rifiutato di condannare i giacobini perché diceva che essi avevano scatenato una realtà profonda.

Non si comprenderà niente del romanticismo tedesco se non lo si porrà su questa base fondamentale: il valore dell'energia libera. Ciò che è passivo è male, ciò che è attivo è bene, è verità. Certamente l'attività, essendo dialettica, si urta con negazioni, errori ed orrori, connessi al suo carattere finalistico negativo, in quanto la realtà è processo infinito ed il momento finito è sempre in qualche modo negatività. Quello che si deve capire per comprendere l'idealismo è questo. Questa è la nuova mentalità della gioventù tedesca che si sviluppa in luoghi per noi strani e cioè nelle scuole ed università teologiche tedesche. Questo è un fatto tipico della Germania. Il nuovo pensiero nasce in luoghi tipicamente vecchi dal momento che, se c'è qualcosa di vecchio nell'Europa, questo è proprio la scuola teologica, che sembra riportare all'Europa del Medioevo.

**Scuole
teologiche:
bacino di
incubazione
del nuovo
pensiero**

Tutti questi giovani studiavano per diventare pastori protestanti. In queste scuole ora si formavano pastori di nuovo genere. È una situazione tipica della Germania: un impianto arretrato è la culla del pensiero contemporaneo. È una cosa profondamente contraddittoria e la cosa che sembra incredibile è che Marx poi mediterà e supererà l'economia capitalistica moderna in un paese dove l'economia moderna non c'è essendo allora la Germania un paese agrario e semif feudale.

Vediamo ora cosa accade tecnicamente nella filosofia. Appena appaiono le due prime critiche kantiane, tutti si rendono conto che il fulcro della meditazione kantiana è costituito dal fatto che per lui la realtà è fondata da un atto di libertà. È la filosofia della costituzione del reale; la filosofia trascendentale kantiana viene vista non tanto come filosofia della limitazione - come la leggeranno poi i filosofi attuali - ma come filosofia della libertà di un atto costitutivo.

Questa è la lettura idealistica di Kant, che è in contrasto con quella che sarà poi positivista e neokantiana. Tutto un aspetto non secondario di Kant è letteralmente tralasciato. Il Kant analitico-trascendentale della scienza non interessa la gioventù tedesca, che lo considera vecchio ed ancora nell'ambito dell'illuminismo. Per i giovani la grandezza di Kant sta nel fatto che egli ha posto all'origine di tutto l'Io trascendentale e l'atto di costituzione, cioè la sintesi a priori. Per gli idealisti Kant è il creatore della nuova e vera vita spirituale dell'umanità perché è l'uomo della sintesi a priori. È l'uomo che ha affermato che il mondo non è dato, ma costituito da un atto dell'Io trascendentale umano. Se si leggono Croce e Gentile si vede che anche il tardo idealismo italiano ha letto Kant in questi termini e ha svalutato il Kant critico della scienza tacciandolo di essere illuminista.

Così dunque viene immediatamente percepito Kant ed invano il povero vecchio, negli ultimi anni della sua vita, si affannerà a precisare di aver detto due cose, integrate ma profondamente diverse, la filosofia della finitezza e quella della costituzione, e che la sua filosofia in realtà è unità inscindibile di queste due prospettive.

JOHANN G. FICHTE

Lezione 2

1. PASSAGGIO DAL CRITICISMO ALL'IDEALISMO

Fichte proclamerà che il vero Kant è quello che legge lui. Qui si ha un'operazione banditesca e nel tempo stesso genialissima del giovane Fichte ventenne che dice al vecchio ottantenne: "Tu non capisci te stesso". Fichte reagirà alla recensione kantiana alla sua prima *Dottrina della scienza*, in cui Kant dice che l'opera è geniale ma non ha niente a che vedere con lui, affermando di essere lui il vero io profondo di Kant, mentre il vecchio Kant non è ormai che il residuo di se stesso. Il Kant vivente si chiama Fichte. Ci troviamo di fronte ad una vicenda allucinante anche sul piano personale. Fichte piomba in casa di Kant, assorbe la sua filosofia, la rielabora in modo totalmente nuovo (è un creatore nato) e poi pretende che questo nuovo pensiero sia il vero, il profondo kantismo. In questo lo seguiranno ciecamente tutti; da lui fino a Gentile, gli idealisti sosterranno che il vero Kant è il Kant della sintesi a priori, dell'io trascendentale libero e che il resto sono solo residui illuministi ed analisi invecchiate.

Letture idealistica (e parziale) di Kant

Come è arrivato Fichte a questo punto? È arrivato qui perché ha fatto di Kant una lettura perlomeno limitata. Egli, infatti, non ha mai capito ed approfondito la *Critica della ragion pura* e si è invece estasiato alla lettura della *Critica della ragion pratica*. Quando la lesse gli venne la febbre e senti aprirsi l'era nuova della libertà, perché è in questa opera che Kant ha affermato che l'io profondo è libertà e questa è la sola cosa che interessa veramente a Fichte. A lui, della scienza, di cui del resto non sapeva niente, non importa niente; è invece ossessionato dal fatto che vuole essere libero in una libera Germania. Per questo si attacca a Kant come al fondamento di questa sua esigenza profonda.

Relazione intellettuale e personale tra Fichte e Kant

Fichte, come tutti gli idealisti, ha bisogno di un padre e ne trova uno veramente grande concettualmente in Kant, ma da lui prende solo quello che corrisponde alle sue personali esigenze profonde. Tra l'altro lo fa con questa operazione violenta ed incredibile che consiste appunto nell'affermare che la verità di Kant è quella che piace a lui, di cui lui sente il bisogno.

Fichte, per esempio, non ha mai sentito il bisogno di capire la natura in senso tecnico; è ossessionato invece da una mentalità politico religiosa di carattere contemporaneo, da una specie di bisogno mistico di Assoluto e di infinito (che ha natura religiosa) e dal bisogno di realizzazione sia individuale che sociale. Vuole essere realizzato in una Germania realizzata. A questo si accompagna lo scatenamento di una personalità travolgente e di una mente ferreamente logica.

Il risultato è la trasformazione dell'impianto kantiano in un impianto di tipo nuovo tutto centrato sull'attività dell'Io puro. [...] In questo senso, riprende certamente Kant per quanto riguarda la libertà, ma lo nega in relazione alla infinitezza perché per Kant, al contrario che per Fichte, l'esperienza umana, di qualunque tipo essa sia, è sempre di carattere finito.

Fichte considera che in Kant ci sono due fondamentali limiti, per non dire errori. Il primo limite è costituito dall'assenza della deduzione trascendentale. Kant, come abbiamo visto, induce, trova, scopre, ma non deduce e definitivamente fonda il sistema categoriale. Fichte ritiene che le categorie dovevano essere dedotte a partire dall'io trascendentale, mentre Kant ricava le categorie dall'analisi delle classi di giudizio mostrando che le categorie *ci sono*, non dimostrando che *necessariamente* ci sono e che ci sono necessariamente solo quelle che lui ha posto. Questa è per Fichte una lacuna

Limiti del kantismo secondo Fichte: problema della deduzione trascendentale

grave nella sistematica kantiana, lacuna che egli stesso – come tutti gli idealisti del resto – pretenderà di definitivamente colmare utilizzando un procedimento rigidamente logico-deduttivo.

Il secondo aspetto – ancor più importante perché spegna il passaggio dal criticismo all'idealismo (la prima critica di Fichte a Kant è ancora interna al criticismo) – è la trasformazione dell'Io trascendentale kantiano nell'Io puro di Fichte, l'eliminazione cioè della cosa in sé. L'eliminazione della cosa in sé è proprio la caratteristica tecnica che trasforma il criticismo in idealismo. L'esistenza della cosa in sé permetteva a Kant di fondare nello stesso tempo la relatività della conoscenza (la scienza umana è oggettiva, ma non assoluta) e di evitare nello stesso tempo che la sua dottrina fosse un idealismo. Per Kant l'attività dell'Io trascendentale costituisce l'oggettività conoscitiva della realtà, ma non pone la realtà stessa perché la materia del conoscere ha un oggetto, una fonte esterna all'Io trascendentale, cioè proviene dalla cosa in sé e viene passivamente recepita dal momento della sensazione.

**Problema
della cosa in sé**

Fichte considera la cosa in sé un concetto contraddittorio e sotto l'aspetto tecnico ha ragione. Egli fa questo ragionamento: la cosa in sé è posta come inconoscibile; se è inconoscibile è assolutamente indeterminata, il che significa che non se ne può neppure parlare. Se Kant ne parla, in qualche modo, la sua pretesa che si tratti di una cosa puramente pensata e non conosciuta ne dà una determinazione. Se ne dà una determinazione, allora la cosa in sé diventa interna al processo conoscitivo. Ma, se diventa interna al processo conoscitivo, ovviamente non è più un cosa in sé, ma un momento interno al processo stesso. L'argomentazione fichtiana tecnicamente è giusta: o la cosa in sé è totalmente fuori dall'attività dell'io trascendentale, ma allora non è possibile parlarne in alcun modo, oppure, se la si pone, diventa interna ed allora non è più la cosa in sé ma fa parte dell'attività dell'io trascendentale.

La cosa in sé, secondo Fichte, è il residuo dogmatico prekantiano dell'ontologia wolffiana che rimane nella mentalità di Kant. È una specie di relitto storico che un vero pensiero kantiano deve eliminare per necessità logica. Fermo restando che quello che dirà poi Fichte appare come una specie di lucida follia, rimane il fatto che dal punto di vista tecnico egli ha attaccato Kant su un punto debole. Effettivamente la cosa in sé kantiana è ambigua proprio per le caratteristiche indicate da Fichte.

A questo punto Fichte compie l'operazione di far rifluire la cosa in sé nell'attività dell'Io trascendentale che, in quanto tale, non è più Io trascendentale ma Io assoluto. Non è più Io trascendentale perché quest'ultimo è un organizzatore, un costituente ma non un creatore. Una volta che la cosa in sé, cioè la materia stessa del conoscere, è posta dall'Io come la forma oggettiva del conoscere, ovviamente l'io non è più l'organizzatore del conoscere, ma il costituente assoluto. È in qualche modo un io creatore perché pone nello stesso momento forma e contenuto, materia e forma. In questo modo la filosofia kantiana si trasforma in idealismo perché la totalità della realtà diventa niente altro che la totalità del processo costitutivo creativo dell'Io puro.

Si noti che Fichte ha sempre sostenuto che la sua filosofia è in fondo la filosofia kantiana depurata, rettificata e completata. In realtà basta pensare un momento alle conseguenze di questa trasformazione per capire subito che la filosofia di Fichte utilizza materiali kantiani per un discorso che è totalmente altro da quello kantiano. Infatti, l'ossessione di Fichte non è l'oggettività, che invece era l'ossessione di Kant. Kant voleva mostrare contro Hume che la conoscenza scientifica era oggettiva e valida; aggiungeva che non c'era solo questa conoscenza, ma che c'era anche l'esperienza etico/religiosa che attinge ad un mondo metafisico e l'esperienza estetico/teleologica che getta un ponte tra le altre esperienze. Questa complicata problematica non è mai stata la problematica di Fichte, che, tra l'altro, ha sempre letto malissimo la *Critica della ragion pura* e la *Critica del giudizio*, avendoli almeno letti con i suoi occhiali.

**Alterità di
Fichte rispetto
a Kant**

L'ossessione di Fichte, invece, è di fare la filosofia della libertà e da qui il brivido che lo ha pervaso alla lettura della *Critica della ragion pratica*. Qui, nei [...] religiosi della ragion pratica, egli ha scoperto che l'Io è libertà. Di qui la necessità di riunificare tutto ciò che Kant ha separato. In Fichte non c'è più esperienza conoscitiva, morale e religiosa, estetica e teleologica e storia, il suo genio sta proprio nell'aver fuso le esperienze kantiane in un gigantesco flusso unitario ininterrotto. Questo processo, unitario ed ininterrotto, è l'atto della libertà dell'Io, che pone tutta la realtà, materia e forma, nella sua progettualità infinita. Questo è l'aspetto centrale del discorso fichtiano.

Insieme a questo, Fichte pone l'esigenza di una rigorosissima deduzione logica. È stato detto che Fichte è l'esempio tipico del pazzo lucido. Lucido nel senso che questo processo non è affermato, descritto misticamente o misticamente intuito, come si potrebbe pensare date le caratteristiche di Fichte. Il genio di Fichte è l'unità di un'intuizione, che chiameremo mistica come tutti i deliri unitari, ma condotta attraverso una formidabile contestura logica, una deduttività implacabile. Egli deduce tutte le caratteristiche dell'esperienza da questo principio unico. Il suo è una specie di raggio laser iniziale che si spinge ad illuminare e costruire tutto il reale. Per questo egli si considera la controprova, la prova del nove della filosofia kantiana, in quanto sostituisce all'analisi regressiva kantiana, che considera genialissima ma parziale, la sintesi progressiva, che considera definitiva e fondamentale in senso pieno.

La differenza sta nel fatto che Kant, che è stato fortemente influenzato da Hume, parte dall'esperienza e cerca di ritrovare in essa la strutturazione fondante, trascendentale; l'analisi di Kant è un'analisi critica perché va dal condizionato (oggetto) alla condizione di esso (sintesi a priori dell'Io trascendentale); ed è un'analisi regressiva in quanto va dal risultato al fondamento. Fichte compie l'operazione inversa. Dice che il grande Kant ha dimostrato che all'origine di tutto c'è l'attività dell'Io trascendentale. Depurato quest'ultimo dalle sue limitazioni e dai suoi residui dogmatici, rimane che c'è solo l'infinita spinta dell'Io, diventato così Io assoluto. Dopodiché bisogna compiere l'operazione inversa a quella compiuta da Kant: dedurre sinteticamente dal principio puro tutta la realtà da cui Kant è partito.

Così Fichte chiude il cerchio tracciando l'altro semicerchio rispetto a quello tracciato da Kant. Il kantismo va dall'esperienza all'Io, Fichte andrà dall'Io all'esperienza. La chiusura del circolo è diventata il simbolo dell'ossessione della filosofia idealistica; anzi, questa circolarità è diventata poi l'incubo del grande pensiero idealista.

In questo modo, secondo Fichte, si avrà la prova definitiva che travolgerà empiristi, dogmatici e residui della metafisica tradizionale di ogni tipo e di ogni specie. Si prova così, infatti, contro gli empiristi ed i materialisti, che la realtà non è data ma è posta, costituita, creata, contro tutti i platonici, aristotelici e tutta la metafisica tradizionale; che non ci sono la forma o la sostanza o le idee, ma c'è solo l'infinito atto dell'Io puro. Questa è la filosofia della libertà perché l'Io non trova altro che ciò che l'Io stesso vuole e pone.

Per questo non c'è più distinzione tra moralità, religiosità, conoscitività ed esteticità, perché l'Io è nello stesso tempo ponente, volente, conoscente, costituente, ecc. C'è solo l'atto puro. Infatti, la vera conclusione di Fichte, il solo vero figlio di Fichte, non nasce a Jena, cosa curiosa, ma nasce a Castelvetro, in provincia di Trapani, sotto forma di Giovanni Gentile che ne *La teoria generale dello spirito come atto puro* concluderà – è il suo grande [...] filosofico – il discorso fichtiano con conseguenze allucinatorie sul piano politico storico. Un esempio è il famoso discorso di Palermo del 30 giugno '43 in cui dimostrerà ai siciliani che, finché hanno la volontà di vincere, esistono, anche se muoiono, e che se invece non hanno volontà di vincere non esistono anche se vivono. Per cui la cosa migliore che possano fare è morire tutti per

Struttura logica della filosofia (= "lucidità della follia") fichtiana

Inversione del percorso kantiano: dall'Io all'esperienza

Giovanni Gentile 'vero erede' di Fichte

l'Italia imperiale; i palermitani naturalmente non intesero...ed aprirono le braccia agli angloamericani mandando al diavolo il duce ed il suo pensatore. Ma certamente l'argomentazione di Gentile era geniale e potentissima, come del resto tutte le argomentazioni di tipo fichtiano; solo che alla gente normale fanno un effetto strano.

Lezione 3

2. LA DOTTRINA DELLA SCIENZA

Una volta posti questi postulati, Fichte incomincia l'analisi e la inizia con un discorso che, pur nel suo essere delirante, mostra come egli sia pensatore di logicità rigorosa. Il discorso è a prima vista allucinante. Dice infatti che, dal punto di vista dell'architettonica filosofica (è stato uno dei più grandi architetti della storia della filosofia), non si può provare la validità del principio iniziale in senso strettamente logico. In altre parole, il discorso spinoziano (grande amore/odio di Fichte) che parte dalla Sostanza, dal reale, non è logicamente meno poderoso e valido del discorso che parte dall'Io. In effetti si può partire dall'Io oppure dalla realtà. Dal punto di vista logico i due postulati, proprio perché sono postulati, cioè principi, stanno sullo stesso piano. Si può partire da entrambi, che hanno la stessa validità logica, ma – dice Fichte – bisogna poi vedere quali cono le conseguenze pratiche profonde che scaturiscono da queste due partenze.

Idealismo e
realismo
(=dogmatismo)

Questo è un discorso veramente geniale e Fichte, con esso, dimostra un grande rigore logico rinunciando a papocchiami. Nello stesso tempo, questo discorso inizia una nuova era della filosofia moderna inaugurando il discorso della *scelta* sulla base della prassi. Egli dice dunque: guardiamo che conseguenze ha una scelta per la nostra stessa esistenza (non a caso è stato ossessionato dalla *Critica della ragion pratica!* Qui lo si vede chiaramente). Se pongo il *dogmatismo* (egli chiama con questo termine il realismo), interpreto l'uomo come passività perché in questo modo di pensare l'uomo non è altro che un elemento della natura e della realtà, un elemento necessariamente passivo perché incastrato, incapsulato, inglobato in questo infinito dinamismo della Sostanza. Per Spinoza, infatti, per esempio, l'uomo è un modo della *extensio* e della *cogitatio*, che sono due attributi della Sostanza infinita.

Se invece seguo l'altra strada, il mondo si configura come libertà dal momento che l'Io puro diventa la fonte e la sorgente assoluta. In questo modo la scelta si attua tra una filosofia che fonda la passività inerziale e una che fonda la libertà dell'atto in sé.

A questo punto – dice Fichte – si scelga: “Uomini, volete essere materia tra materia inerte? Allora, scegliete il dogmatismo. Volete essere libertà prorompente? Allora dovete scegliere la mia filosofia”. C'è qui un atteggiamento che sarà proprio di tutto l'idealismo e cioè un atteggiamento sacrale religioso, anche se di una religiosità laica. È stato detto che l'idealismo è una religione invertita, la religione dell'immanenza invece che della trascendenza, in cui il filosofo assume tutte le caratteristiche sacerdotali, di guida, di maestro di verità.

Tanto più va scelta la filosofia di Fichte in quanto i giacobini, che per lui sono la luce del mondo: la Francia rivoluzionaria ha già realizzato nella prassi la nuova filosofia e giustamente ghigliottina tutti coloro che non hanno capito. La rivoluzione francese ha mostrato che all'origine di tutto non c'è la natura sociale, la tradizione storica, ma c'è solo la prorompente volontà della nazione, cioè l'io sociale puro. Fichte afferma che quello che la Francia fa senza pensarlo, lui lo pensa senza farlo; lui è la rivoluzione interna alla rivoluzione francese. In effetti ha pienamente ragione a pensare così, a ritenere cioè di essere la realizzazione cosciente, logicizzata e dedotta di quello che i giacobini fanno in uno stato di semincoscienza. La Francia sta generando la realtà

Successo della
scelta idealista

nuova, ma non può capire; la capirà la Germania e la Germania è Fichte. Questo discorso è nello stesso tempo pazzesco, maniacale, formidabile e potentissimo.

Si capisce bene come tutti gli intellettuali tedeschi impazziscano per Fichte appena leggono le sue opere; il povero Kant si trova improvvisamente ad essere un vecchietto isolato e solo. È facile da capire perché Kant è in fondo un illuminista del '700, mentre il suo giovane allievo è veramente un romantico scatenato in piena sintonia con la Germania in travaglio. Tutta la gioventù tedesca si precipita delirantemente sotto le bandiere di Fichte; il giovane Hegel, il giovane Hölderlin, di cinque anni minori di lui, lo eleggono a loro guida, a maestro della Germania e scelgono il suo Io puro come scelta di libertà contro la passività dell'Io trascendentale kantiano. Certo non ci sono prove, ma le scelte non si provano, si fanno.

Così si crea la filosofia della prassi, di cui Fichte è il grande creatore e che poi trionferà nel discorso marxiano sia pure in senso completamente ribaltato. La verità si manifesta non nel puro pensiero ma in una volontà. Per questo, dice Fichte, c'è il primato della ragion pratica sulla ragion pura, cosa che Kant ha intuito ma non capito profondamente. Infatti Fichte pensa che Kant ha intuito tutto e non capito niente. Il genio di Kant, per lui, ha intuito il primato della ragion pratica ma ha poi papocchiato questo primato con il suo tradizionale, reazionario discorso etico-religioso, con il discorso luterano, odio selvaggio del giovane Fichte, che nel pietismo luterano odia l'immagine di papà. Fichte è un ribelle e in quanto tale, la sua prima posizione è di rivolta contro il padre e perciò contro tutta la Germania pietistico, luterana, feudale, ecc.

Filosofia della
prassi

La verità non sta nel fatto che il primato della ragion pratica deriva dal fatto che ci fa attingere a Dio, anima, ecc., come raccontavano i preti e come diceva Kant, ma sta nel fatto che essa deriva non dalla conoscenza ma dall'azione, dalla prassi. E la prassi evidenzia con chiarezza solare che la vera filosofia, la sola che veramente conti è la filosofia della libertà. Perciò l'idealismo di Fichte si pone come idealismo etico o etico/attivistico perché per esso il supremo valore è la creatività e il disvalore supremo è l'inerzia. In questa filosofia c'è il bene e c'è il male, dove bene è creare (individualmente, socialmente, storicamente) ed il male è accettare. In questo senso la famosa frase di Mao "ribellarsi è giusto" ha il suo precursore in Fichte.

Anche il pensiero della rivoluzione inizia nell'Europa del 1794 con Fichte; questo fatto gli dà un'importanza capitale. È stato detto che in fondo Kant è l'ultimo pensatore antico mentre Fichte è il primo pensatore contemporaneo. Se si legge, per esempio, la *Critica della ragione dialettica* di Sartre, sotto certi aspetti la più interessante opera attuale, si vede che siamo in presenza di fichtismo puro, mascherato da esistenzial-marxismo. Il gruppo in fusione contro la serie inerte, detto in altre parole, è il pensiero della prima *Dottrina della scienza*.

Filosofia della
rivoluzione

Una volta effettuata la scelta, una volta che si è capito perché si deve essere idealisti, comincia l'implacabile delirio di Fichte. Fino a questo momento il suo sembra un discorso da attivista, un comizio filosofico: "Germania svegliati e sii come la Francia". Ora deve smettere di fare appelli e pensare la libertà profonda. Comincia la famosa deduzione fichtiana.

Principio fondamentale, postulato iniziale, è, per le ragioni che abbiamo visto, l'Io puro, al di là del quale non si può andare. L'Io puro si configura come infinita attività. Tesi: L'Io puro pone l'infinito Io; A è A. L'Io puro pone se stesso. E qui nasce la dialettica idealistica tedesca.

Primo e
secondo
principio della
dottrina della
scienza

L'Io puro in quanto pone se stesso, pone il suo contrario e cioè l'infinito Io pone l'infinito Non-Io. La tesi ha dato luogo all'antitesi. Questo farà impazzire il giovane Hegel che così vedrà sorgere la natura dialettico antitetico del reale.

In questo periodo in Germania abbiamo una serie di pazzi ad illuminazione congiunta: uno delira per primo ed un altro delirante scopre un delirio ancora più

potente. L'Hegel ventenne leggerà che la tesi pone l'antitesi al suo interno e letteralmente impazzirà.

Dunque, l'infinito Io pone un infinito Non-Io. Perché lo pone? Lo pone perché Io è attività. Se l'Io fosse Sostanza, come era per esempio in Spinoza, non avrebbe bisogno di opporre niente a se stesso perché la Sostanza non si muove. Ma l'infinito Io di Fichte è attività e non esiste attività se non in quanto si esercita su un termine correlativo dell'attività stessa. Donde, in quanto l'Io è infinita attività deve porsi l'infinito oggetto della sua attività come a lui opposto: l'infinita natura.

L'infinito Io pone ed oppone a se stesso l'infinita natura (Non-Io) all'interno del suo stesso processo.

Allora: l'Io pone se stesso; l'infinito Io oppone a se stesso l'infinito Non-Io nell'Io. Dopodiché i due infiniti (l'Io e il Non-Io), cioè l'attività infinita ed il suo correlato oggettivo opposto, si limitano reciprocamente dando luogo all'io finito ed alle cose finite.

Terzo principio

Questa è la prima triade dialettica fichtiana, cioè il passaggio dall'infinità dell'Io alla finitezza dell'esperienza. L'esperienza è sempre finita; è l'atto mediante il quale un io finito entra in contatto con un non-io finito. Precisiamo che nella terminologia idealista quello su cui l'Io agisce si chiama natura.

Qui c'è una difficoltà fondamentale: di questo processo non si ha coscienza, visto che quando si nasce ci si trova in mezzo alla natura. Fichte risponde che anzitutto questa è la dialettica dell'Io infinito, la dialettica *costitutiva* dell'io e non la dialettica *riflessiva* dell'io finito. Certo che uno si trova di fronte alla natura e non la pone, perché uno è un io finito. È l'io infinito che compie questo porre la natura.

Incoscienza del processo dialettico-costitutivo e coscienza del processo riflessivo

La domanda ovvia è "chi te lo ha detto?". Fichte dice che si tratta di una cosa ovvia perché questo processo è un processo inconscio e il processo della costituzione inconscia non è il processo della riflessione cosciente. Ci sono dunque due processi: c'è il processo della costituzione inconscia, che va dall'infinito Io all'io finito e c'è il processo della riflessione cosciente che risale dal finito io all'infinito Io. Si tratta di un meccanismo a stantuffo, a reazione. La produttività inconscia dell'Io infinito non può ovviamente essere esperita; quello che può essere esperito è il meccanismo interno, quello della riflessione cosciente mediante la quale l'io finito, riflettendo nel suo rapporto con il non io finito, capisce che all'origine di tutto c'è l'infinito Io. Il meccanismo della riflessione è inverso al meccanismo della produzione.

Ci sono due dialettiche: una discensivo-produttiva ed una ascensivo-riflessiva. La conoscenza è riflessione. Non bisogna mai dimenticare questo doppio movimento nella filosofia fichtiana: c'è una produttività infinita ed una riflessività finita, in cui in fondo c'è una ripresa di Kant da parte di Fichte.

Lezione 4

3. MONISMO DEL SISTEMA FICHTIANO

3.1. Costruttivismo storicista

Abbiamo visto come il discorso con cui Fichte fonda il suo punto di partenza è il puro Io, in cui del resto ha avuto un precursore, sia pure in forma debole, nel pensatore tedesco Reinhold, che ha cominciato a porre la problematica dell'unità assoluta dell'io come inizio.

Ecco cosa scrive un collaboratore che riferisce le parole di Fichte: "Allora lo sorprese improvvisamente il pensiero che l'azione con cui l'autocoscienza coglie e tiene ferma se stessa sia evidentemente un conoscere". Qui si vede il rifiuto del dualismo kantiano e cioè la posizione di una filosofia della conoscenza e di una filosofia

dell'attività. "L'io si conosce come generato da se stesso e l'io pensante e l'io pensato, il conoscere e l'oggetto del conoscere sono la stessa cosa. Ogni conoscere muove da questo punto di unità e non da una disordinata osservazione che si lasci dare spazio, tempo e categorie".

Qui c'è chiaramente la separazione dal pensiero kantiano; quest'ultimo, infatti, è organizzazione di un disordine, del caos, organizzato dallo spazio/tempo e dalle categorie. Invece il discorso di Fichte è il discorso di un'unità assoluta, monoblocco compatto da cui tutto deriva ed in cui non ci sono più differenziazioni altro che interne, altro che derivanti da un processo interno. Nella filosofia kantiana abbiamo fin dagli inizi la separazione tra la sensazione, la cosa in sé e le forme dell'io trascendentale. Nella filosofia fichtiana la separazione avviene dopo l'unità iniziale. Lo spirito delle due teorie viene ad essere completamente diverso, il kantismo essendo teoria dell'organizzazione trascendentale, e il fichtismo una teoria della costituzione e della deduzione di tutta la segmentazione dell'esperienza a partire da un'unità assoluta iniziale. Io pensante ed io pensato, conoscere ed oggetto del conoscere sono la stessa cosa ed ogni conoscere muove da questo concetto di unità.

**Monismo
radicale della
filosofia
fichtiana**

In questo modo si vede chiaramente come la filosofia fichtiana aspiri a restaurare in fondo la vecchia ossessione metafisica dell'Uno, che caratterizza tutto il pensiero occidentale. Non a caso Fichte è ossessionato da Spinoza, dal monismo spinoziano. Praticamente vuole restaurare la metafisica dell'Uno, però reinterpretandola alla luce del pensiero kantiano, interpretando cioè l'Uno non più come sostanza o come forma (spinozianamente o platonicamente) ma kantianamente, come attività assoluta e conoscenza assoluta. È stato detto che in questo modo, alla metafisica dell'essere si sostituisce una metafisica della mente, con cui appunto inizia l'idealismo tedesco.

**Metafisica
della mente**

Fichte vuole, piuttosto, correggendo ed integrando Kant, che il principio sia già di per se stesso una sintesi di intuizione e di pensiero, nella quale i due termini siano distinti oppure uniti. "Il pensiero non è immaginabile senza un rapporto soggetto/oggetto mentre l'intuizione, per il suo carattere, non è relazione ad altro e non è nemmeno relazione. La coscienza esige la presenza di ambedue i termini, cioè un'intuizione unitaria e nello stesso tempo una relazione" Allora si spiega la dialettica della produzione inconscia, A è A, l'infinito Io pone l'infinito Non-Io, cioè pone se stesso e l'intuizione originaria.

Ma questa autocoscienza si può porre solo all'interno di una relazione immediata, in cui, appunto, l'infinito Io oppone nell'io un infinito Non-Io: unità della prima triade dialettica dell'intuizione e della relazione. Senza intuizione non ci sarebbe unità, senza relazione non ci sarebbe coscienza, perché la coscienza nasce dall'attività cioè dalla relazionalità.

Come si vede i nodi di Fichte consistono nel fatto che egli, in fondo, deve restaurare un vecchio discorso attraverso strutture completamente nuove. Deve fare in filosofia quello che Napoleone ha fatto in politica: restaurare la macchina statale, implacabile, su nuovi fondamenti in cui non ci sia più la vecchia tradizione, ma una determinazione completamente nuova.

Fichte si chiede: cosa vuol dire coscienza? Quali sono le sue condizioni? Risponde: la coscienza è la spontaneità della spontaneità (è la sua ossessione della libertà). Coscienza è pensare in un'intuizione interiore. Pensare vuol dire relazionare. Senza pensare non c'è coscienza. Non c'è pensare senza spontaneità, né senza spontaneità c'è intuizione. Pensare un'intuizione è pertanto spontaneità della spontaneità e solo essa è coscienza.

**Assoluto come
processo
dell'autoco-
scienza**

Qua si vede come la centralità fichtiana sia appunto l'ossessione della spontaneità dell'autocoscienza. L'Assoluto è il processo dell'autocoscienza. Solo che questo processo, per essere processo, e questa intuizione per essere intuizione – e non

intuizione mistica e neoplatonica (anche se Fichte, come tutti gli idealisti, è in fondo un neoplatonico che però non vuole esserlo) – non deve essere posta come vista, intuita (perché allora non sarebbe processo, storia), ma deve essere creata all'interno di un processo totale.

In altre parole, la difficoltà di Fichte, il cui pensiero è molto difficile malgrado l'apparente semplicità, è che egli ha un'intuizione ed un'ossessione profonde (a mio parere di carattere metafisico neoplatonico), quella dell'Uno e della libertà che sono però mediate attraverso due altre ossessioni che ha preso dai suoi grandi amori giovanili: la filosofia kantiana ed il partito giacobino.

**Neoplatonismo +
Kant +
Robespierre=
Fichte**

Ha preso da Kant la fondamentale teoria che l'intuizione dell'Uno e della spontaneità non possono più realizzarsi attraverso una filosofia dell'essere, ma solo attraverso una filosofia dell'atto costitutivo (la sintesi a priori dell'Io trascendentale), per cui in lui l'Uno neoplatonico diventa l'Io assoluto come reinterpretazione dell'Io trascendentale ed il processo neoplatonico famoso, di discesa ecc., diventa il processo della costituzione infinita dell'esperienza. D'altra parte dalla rivoluzione francese e dai giacobini ha preso l'idea che la verità è storia, è rivoluzione, per cui lo sviluppo dell'Io acquista le caratteristiche di un processo storico dialettico invece che una storia mitica della discesa.

In questo modo si può dire che Fichte è nello stesso tempo la vecchia filosofia idealista eterna della tradizione occidentale più Kant più la rivoluzione francese. Questi ingredienti portati all'ebollizione costituiscono la sua teoria del 1794, la quale ha avuto un successo dirompente anche perché corrisponde a bisogni completamente contraddittori tra loro. Il genio di Fichte, come quello di tutti i grandi trascinatori di uomini, sta nella considerazione che ha fatto appello a spinte contrastanti che è riuscito ad armonizzare tra loro.

Tutti coloro che in fondo non sopportavano la distruzione kantiana della metafisica e si sentivano privi di papà (Hegel diceva che un popolo privo di metafisica è un tempio senza santuario) e volevano il loro santuario, ma nello stesso tempo si rendevano conto che il buon Immanuel era stato una bomba atomica e indietro non si poteva tornare, trovarono in Fichte un tornare indietro che nello stesso tempo era un grande balzo in avanti. Anche questo è un segno della genialità di Fichte: aver fatto una metafisica, di cui in fondo gli intellettuali tedeschi non sapevano fare a meno, ma una metafisica che appariva non un prekantismo, ma un superkantismo ed un al di là di Kant. Questa è stata una operazione formidabile. Certo che questa metafisica solo apparentemente era al di là di Kant, cosa che il vecchio filosofo di Königsberg cercò disperatamente con flebile voce di far capire.

**Restituzione
della
metafisica al
pensiero
tedesco**

Fichte ha realizzato questo pasticcio geniale: installare una dirompente sintesi che fa appello nello stesso tempo al vecchio ed all'ipernuovo, che fonde Plotino con i giacobini. Certo che per fare questo, da una parte, bisogna essere pazzo e, dall'altra, furfante e poi ancora un genio sconfinato. È comunque questa l'operazione che fonda l'idealismo tedesco e tutto l'idealismo moderno contro l'idealismo antico, cioè l'idealismo dell'atto, dell'attività storica infinita, lo storicismo moderno contro l'idealismo platonico e neoplatonico dell'Uno, delle forme, della processione e del ritorno.

Questo spiega l'ultimo aspetto della filosofia di Fichte: il suo carattere religioso. Mentre la filosofia kantiana, di un uomo che era di per sé profondamente religioso, è tipicamente una filosofia illuministica, laica anche se cristiana, Fichte pretende in fondo di essere il maestro di verità dell'intero occidente. La sua filosofia dovrebbe sostituire non solo tutte le filosofie, ma anche tutte le religioni perché il bisogno di Assoluto e di libertà infinita, cioè, in fondo, di Dio, non si realizza più nella religione, ma nella filosofia.

**Carattere
religioso del
pensiero
fichtiano**

Fichte annienta tutto; è il delirio conquistativo della nuova filosofia, che è nello stesso tempo scienza, storia e religione. Egli è veramente una sintesi di Plotino e di Robespierre. Non a caso Robespierre era colui che voleva trasformare il giacobinismo in religione, in culto dell'essere supremo. Fichte, che è veramente ossessionato dai giacobini, trasforma la filosofia kantiana neoplatonica da lui rifondata nella nuova religione assoluta. Cattolicesimo, protestantesimo, chiesa ortodossa, islamismo, tutte le esperienze religiose dell'umanità, sono solo le pallide prefigurazioni metafisiche e simboliche della sola ed assoluta verità che Fichte rivela al mondo nel 1794. Ne viene fuori una specie di storia sacra in cui Kant è una specie di Giovanni Battista, o meglio, di Mosè, il precursore, colui che ha introdotto la filosofia nella terra promessa e che è morto prima di entrarvi. Sarà Fichte a entrarvi, a entrare nella terra promessa dell'assoluta libertà dell'Io, dopodiché il mondo, a cominciare dalla Germania, non ha da fare altro che adorare il pensiero di Fichte.

Se non si capiscono queste cose, non si capisce niente della dirompente forza dell'idealismo, che non è semplicemente pensiero filosofico, ma anche una religione, certo non ritualistica, non tradizionale, non trascendente. Non ha certamente le caratteristiche specifiche di una religione, ma è una specie di religione dell'assoluta immanenza ed ha una delle caratteristiche più importanti delle religioni: si sente come strumento di salvezza. Fichte non si sente solo maestro, ma veramente scopritore del vero, salvatore.

Rimangono da chiarire i problemi tecnici della filosofia di Fichte che sono parecchi.

Intanto non si capisce bene la costituzione assoluta di fronte all'esperienza di tipo contrario. La filosofia della costituzione assoluta di tutto da parte dell'Io, si urta, come abbiamo accennato la volta scorsa, contro il fatto fondamentale che l'uomo nella sua esperienza si trova di fronte la natura e non ha coscienza di questa costruzione incredibile.

Problema:
l'esperienza
contraddice le
tesi di Fichte

L'umanità è biicamente realista nella sua esperienza fondamentale, per cui Fichte deve risolvere questo primo problema: come fa ad esserci una costituzione, come lui la descrive (l'Io che pone tutto) ed un'esperienza umana che dice esattamente il contrario, cioè dice che si nasce e ci si trova a muoversi dentro una realtà data? È quest'ultima per Fichte la bieca empiria degli imbecilli e degli scienziati, i quali hanno sempre pensato che il grande salvatore d'Europa fosse in realtà un pazzo scatenato, come disse il grande Gauss quando lesse le opere di Fichte.

Comunque Fichte si rendeva esattamente conto di questo problema e gli dà una soluzione geniale. Differenzia cioè una produzione inconscia e una riflessione conscia. L'atto di produzione è il prodotto di un'immaginazione creativa inconscia; la coscienza sorge solo a livello riflessivo dell'io finito. In questo modo all'obiezione: "queste cose chi te le ha dette?", può rispondere che nessuno lo può sapere, perché si tratta del processo inconscio dell'Io infinito, mentre la coscienza riflessiva, considerata fino allora saggezza, sorge solo a livello del risultato del primo momento dialettico.

Soluzione:
produzione
inconscia e
riflessione
conscia

Nella dialettica inconscia l'Io pone se stesso come attività infinita; l'infinito Io oppone a se stesso un infinito Non-Io nell'infinito Io; i due infiniti si finitizzano e l'io finito, in contrasto col non-io finito, dà luogo alla dialettica, dà luogo alla riflessione conoscitiva.

Qua viene il secondo nodo: è la riflessione cosciente che deve ritrovare l'atto fondamentale di produzione inconscia partendo dalla profondissima riflessione sulla sua stessa attività. C'è anche qui il meccanismo circolare, che caratterizza l'idealismo, in cui si ha un processo che il soggetto, di cui è il prodotto, ritrova attraverso una riflessione sulla sua stessa posizione. L'io finito che pensa è il prodotto del processo. Qua sta la difficoltà e la genialità dell'idealismo, in questa dialettica allucinatoria, appunto. Il

soggetto che pensa è un io finito; in quanto finito esso è il prodotto di un processo. Ma questo prodotto strano ha la capacità unica di risalire lungo il processo stesso mediante la sua riflessività, cioè di andare dal sé prodotto al momento iniziale. La riflessione lo porta alla scaturigine prima, all'io assoluto.

A questo punto si pone l'opzione fondamentale che caratterizza la filosofia etica di Fichte, per cui per lui si è parlato appunto di idealismo etico. Il soggetto riflettente ha la possibilità di scegliere se porsi come passività iniziale, ma allora rinuncia a risalire, oppure si pone come libertà perché vuole porsi come libertà e allora deve anche proporsi di ricomprendersi come momento della libertà, ricomprendersi dunque come risultato dell'assoluto Io.

**Eticità
dell'idealismo
fichtiano**

Vedete allora come le cose sono complesse. Io ho un'intuizione originaria che sono libertà. In qualche modo sento e so che non sono semplicemente un pezzo tra i pezzi di un meccanismo, ma che sono atto di libertà. Questa è un'intuizione di tipo religioso, comune a tutti gli idealisti e chiarissima, per esempio, in Croce e Gentile. Dopodiché, detto questo, non ho ancora detto niente. Fichte è un grande pensatore e, come tutti i grandi pensatori, è nemico delle intuizioni intellettuali; questo lo ha ereditato dal grande Kant. Intuire non è niente; è un inizio, ma non garantisce niente. La garanzia sta invece nella costruzione del processo, come nella scienza del resto. Si può avere un'intuizione su una legge dell'universo, ma si fa scienza solo se si collega questa intuizione con le altre leggi del campo fisico. Fichte vuole fare una dottrina della scienza, una nuova religione che sia al tempo stesso la vera scienza. Ma allora deve ricostruire tutto il processo in modo che la intuizione originaria si configuri come la interiorità di un processo totale. Quando Croce scriverà il suo libro più geniale *La storia come pensiero e come azione*, dirà che ha sempre avvertito che la storia è storia della libertà, che però in questo testo si propone di dimostrare questo fatto attraverso la dialettica della storia. Fichte tenta la stessa cosa. Egli si sente libertà, però lo dimostra attraverso la dialetticità profonda del processo totale, sintesi di produzione inconscia e di riflessione cosciente. Dopodiché quello che prima era intuizione diventa scienza, deduzione implacabile.

**Costruttivismo
storicista**

Si spiega allora l'aspetto straordinario per cui questo pensiero, che in fondo era un pensiero religioso, venga esposto nelle formule più rigide di una deduzione geometrica, proprio come in Spinoza. Non a caso in fondo il vero amore di Fichte non era il buon Kant, che in fondo ha sempre odiato, pur esaltandolo, ma era proprio Spinoza con cui ha in comune alcune caratteristiche di tipo psicotico, cioè del pensatore che vuole essere il salvatore piuttosto che il conoscitore. Ma per essere salvatore deve essere verità totale e non un aggregato di verità profonde ma parziali, come accadeva in Kant. Alla fine nel 1814 Fichte confesserà di aver sempre detestato Kant malgrado la sua grandezza. Con Kant, tecnicamente il più grande pensatore, non ci si salva; con Fichte sì che ci si salva!

**Soteriologia
fichtiana**

Fichte nel 1794 crea la teoria della salvezza della metafisica, nel 1808 la teoria della salvezza della nazione e poi la teoria della salvezza dell'umanità con la teoria nazional sociale. Dopodiché invita tutti a felicemente morire in battaglia per la gloria del pensiero filosofico dal momento che la dialettica della storia si salda con la dialettica della produzione di morti! L'ultimo Fichte è tutto: Robespierre, Napoleone, i profeti, ecc., e non gli resta da spiegare all'esercito prussiano che esso non combatte per quell'imbecille dell'imperatore, ma che combatte per la vera causa.

Dove sta la verità profonda di un pensiero apparentemente delirante? È chiarissimo: sta nell'unità. I grandi pensatori dell'unità sono grandi per definizione, perché è vero che la realtà umana è una. Qui si vive il dramma fondamentale della filosofia, che consiste nel fatto che la realtà è una, ma la si conosce solo separata. Questo è il dramma del pensiero umano. È vero che la realtà è ed è una. Spinoza diceva

che non si sarebbe mai detto "la realtà" se non la si fosse posta e sentita come unità indissoluta; rimane il fatto che se la si pone come indissoluta non si capisce niente della realtà. È come per la persona umana: è un'unità in cui si può capire qualcosa solo selezionandola in componenti (emotive, intellettive, ecc.), altrimenti su questa realtà non si può dire niente.

Questo sezionamento è arbitrario ma inevitabile. La grandezza di Kant e di Fichte in questo senso è di aver fatto chiarezza. Hanno fatto vincere alla Germania una specie di battaglia di Canne agendo proprio come in quella battaglia, con l'avvolgimento delle ali. Con Kant c'è stata la dimostrazione implacabile che pensare vuol dire differenziare, separare ed analizzare: analitica trascendentale kantiana. Finita questa, che era in fondo l'ala illuministica spinta a livelli straordinari, si è scatenata l'altra ala, quella fichtiano-schellinghiano-hegeliana che ha restaurato l'unità sulla base della differenziazione kantiana. Chiaramente l'umanità, prima martellata dall'analisi kantiana e poi ricomposta dal delirio idealista, è crollata. Nessuno ha più potuto resistere, nessuno ci ha capito più niente e tutti sono stati conquistati dalla filosofia tedesca.

Analitica kantiana e sintesi idealista: motivi del successo filosofico della Germania

Il trionfo della Germania è un trionfo filosofico, come anche musicale. Se si pensa al [sinfonismo] beethoveniano, si vede che qui c'è la stessa operazione. La prova sta nel fatto che Beethoven, che non era solo un genio musicale, ma anche un uomo molto intelligente, riusciva a pensare quello che scriveva perché si era attentamente letto i filosofi tedeschi. Nella sua biblioteca sono state ritrovate le critiche di Kant e la logica di Hegel sottolineate ed annotate, cosa rarissima tra i grandi musicisti. Se si pensa alla struttura della nona sinfonia, ultimo Beethoven, anche qui ci si accorge che siamo in presenza di un'operazione di questo tipo: c'è un'intuizione travolgente, tipico *pàthos* trascinatorio, e poi l'organizzazione di un'architettura delirante che ha fatto impazzire i modernisti. Gli ultracostruttivi della musica moderna, quando sentono le variazioni su tema di Beethoven, svengono per l'ammirazione e per l'invidia. Stravinskij, verso la fine, diceva di sentirsi inutile dato che quello che lui diceva era stato fatto nel 1833 da Beethoven. Non a caso Beethoven nell'ultimo periodo della sua vita era quasi pazzo e conduceva una lotta disperata con le servotte sul prezzo degli alimenti, ossessionato dall'idea che lo derubassero. Questa sua pazzia era dovuta alla tensione incredibile derivante dal dover costruire una mentalità nello stesso tempo intuitiva ed ipercostruttiva. È questa la grandezza strabiliante della grande Germania del primo ottocento: una serie di pazzi scatenati che uniscono un'intuizione potentissima al costruttivismo più forsennato. Fichte è in questo come Beethoven: costruzione logica, spinta al delirio mai più superato nella storia del pensiero umano, accompagnata dal delirio romantico più scatenato.

Beethoven e la filosofia tedesca

Lezione 6 (prima parte)

Ritorniamo ora su un argomento già affrontato: il rapporto tra produzione inconscia e riflessione cosciente. Occorre considerare che c'è una doppia dialettica: la dialettica discensiva della produzione inconscia dall'infinito Io al finito io, e la riflessione cosciente con cui nasce la filosofia che risale dal finito io all'infinito Io, all'io assoluto; riflessione cosciente nella quale si pone la scelta fondamentale tra dogmatismo e idealismo che configura l'idealismo di Fichte come idealismo etico. Cioè, se dal punto di vista metafisico il fulcro è la produzione inconscia, dal punto di vista filosofico conoscitivo il fulcro è la riflessione cosciente che parte dal primo urto della sensazione.

Allora, dal primo urto della sensazione mi devo porre la domanda fondamentale: cosa sono io, passività o attività? Per cui si ha un sistema a doppio scatto: la riflessione

cosciente ripercorre a ritroso la sistematica e il processo della produzione inconscia, ritrovando il punto assoluto d'inizio, quello che la filosofia tedesca chiamerà il problema del cominciamento (che diventa fondamentale nell'idealismo tedesco); in Kant invece non c'è il problema del cominciamento perché la sua è una filosofia dell'esperienza, essa comincia con l'esperienza e non c'è nessun problema; invece per l'idealismo tedesco, essendo una filosofia della totalità assoluta, diventa fondamentale il problema da dove si parte (che allora diventa il *Problema*). Quindi c'è una doppia partenza a seconda di come uno si pone: dal punto di vista della realtà ontologica la partenza è l'Io assoluto, dal punto di vista della coscienzialità e della riflessione la partenza è, come in Kant, l'esperienza; solo che Fichte le unifica nella totalità facendo dipendere l'esperienza conoscitiva dal processo dell'Io assoluto.

Abbiamo visto come Fichte supera la difficoltà del fatto che uno si trova di fronte, nell'esperienza, a una realtà per così dire *data*, mediante la suddivisione in due momenti, un momento di produzione inconscia di sintesi progressiva dall'Io all'io finito e dal Non-Io infinito alle cose finite, e il processo di riflessione cosciente in cui invece l'io finito, partendo dall'urto col non io nella sua esperienza, ricostruisce questa storia della produzione infinita attraverso una risalita dall'io finito all'Io assoluto mediante appunto la scelta (motivata eticamente) tra due filosofie: una filosofia dogmatica per la quale esiste la realtà (per cui l'io diventa momento di passività) e la filosofia idealista per la quale invece l'Io è attività infinita, e per cui appunto, se vuole porsi come soggetto attivo, deve scegliere l'idealismo eticamente; da qui si vede appunto come l'opzione filosofica fichtiana sia molto più di carattere morale-politico (una scelta dell'attivismo) che una scelta di carattere rigorosamente logico. Difatti Fichte ha avuto il grande merito di non falsificare questo aspetto e di dire appunto che sul piano strettamente logico le due posizioni sono equivalenti e che la scelta è motivata da una preoccupazione di altro genere.

Infatti abbiamo visto come con Fichte l'attivismo sfrenato che caratterizza la nuova mentalità della rivoluzione borghese entra in pieno nella filosofia. Fichte, non va dimenticato, è il primo pensatore post-rivoluzionario; e questo lo si avverte anche rispetto a Kant con il quale è iniziato l'attivismo della sintesi a priori, della infinita progressione della conoscenza e nel quale però non c'è lo sfrenato attivismo che caratterizza Fichte. Per Fichte anche tutta la moralità, tutta la politica, tutta l'attività giudicatrice, si fonda sostanzialmente su un valore esclusivo, il valore della libertà attiva e su un disvalore e cioè l'inerzia e la passività in tutti i sensi. Per questa ragione Fichte trasferisce questa sua teoria, della spinta infinita, a tutta la dimensione dell'attività cosmica umana; allora qua nascono le difficoltà.

Dalla posizione inadeguata della natura nella filosofia fichtiana, effettivamente, l'infinito Non-Io si presenta con le caratteristiche non di una corposa e vivente realtà ma come una specie di limite interno permanentemente respinto in avanti; ma questa interpretazione della natura è, da una parte, troppo limitativa perché sembra ricondurre troppo esclusivamente la natura all'Io, e, dall'altra parte, è troppo logica perché lascia cadere quella che è la caratteristica fondamentale della realtà naturale, che è proprio il proliferare della vita, cioè la dimensione concreta e attivistica.

Posizione
contraddittoria
della
natura nel
sistema
fichtiano

Lezione 5

4. RELIGIOSITÀ (IMMANENTE) DELL'IDEALISMO TEDESCO

Il sistema fichtiano nasce, come abbiamo visto, da due esigenze completamente diverse: la prima è un'esigenza tecnica di risolvere le difficoltà interne al sistema kantiano. Si tratta appunto della difficoltà relativa alla cosa in sé che aveva effettivamente un aspetto contraddittorio (era nello stesso tempo posta e non posta) e,

Riepilogo

d'altra parte il carattere rapsodico, come diceva Fichte, e non rigidamente deduttivo e costruito della deduzione trascendentale kantiana. Ma nell'ambito più profondo in realtà il fichtismo rappresenta la rinascita della metafisica ed in un certo senso della metafisica neoplatonica, sia pure elaborata e ripensata alla luce dei risultati kantiani, non più dunque una metafisica dell'essere, che Kant aveva definitivamente affossata, ma una metafisica della mente, dello Spirito, come poi dirà Hegel.

Il problema centrale è questo: perché l'idealismo tedesco si configura con questa caratteristica, cui però subito si aggiunge l'aspetto rivoluzionario, di essere cioè in primo luogo una filosofia del processo e della storicità? Donde Fichte è nello stesso tempo una ripresa di motivi antichi, però rielaborati e, anzi, rinnovati in un quadro totalmente diverso, cioè nel quadro del pensiero storicistico post/kantiano. Qua si pone l'importanza fondamentale della rivoluzione francese.

Al di là degli aspetti particolari e tecnici dell'idealismo tedesco, il fulcro, il punto di forza per così dire di questo pensiero è di essere una teoria della totalità. Quello che Fichte ha immediatamente intuito è che nel dualismo kantiano (soggetto/oggetto, le tre esperienze, separazione tra materia e forma del conoscere) c'è qualcosa di meccanicistico, di illuministico in senso pieno, qualcosa cioè che non corrisponde alla vita profonda; mentre per lui la filosofia vuole essere un ripensamento profondo di quello che considera la vita profonda del reale. In questo senso egli è simile alla grande arte contemporanea.

Centralità
dell'idea di
totalità

Da qui viene fuori la tematica della totalità, dato che per definizione una vita è una totalità e non una serie di blocchi. Se è vero che per capire bisogna separare, distinguere, analizzare, è ancor più vero che nella realtà più sostanziale non ci sono queste distinzioni, ma c'è, invece, un processo, un flusso infinito. Questa è l'idea centrale dell'idealismo tedesco.

L'errore di Kant, secondo gli idealisti, è di aver trasposto le caratteristiche ed i vincoli del conoscere alla struttura della realtà, mentre il termine stesso di realtà indica che ci troviamo di fronte a qualcosa di totale e compiuto. Da qui viene fuori la caratteristica fondamentale dell'idealismo per quanto concerne la conoscenza. In particolare: nel mio pensiero non è semplicemente che io so qualcosa, ma è questa cosa che *si sa* in me. Si può dire in questo senso che l'idealismo sia la trasposizione all'impersonale di un processo conoscitivo che prima era prodotto in prima persona.

Impersona-
lismo

Tanto Locke, che Hume, che lo stesso Kant, si chiedevano sostanzialmente: cosa posso sapere? Ne veniva fuori che si poteva sapere a, b, c mentre e, f, g, per esempio non si potevano sapere. Per esempio, in Kant veniva fuori che si poteva sapere la fisica mentre non si poteva sapere l'esistenza di Dio. Invece il punto di partenza dei tre grandi idealisti tedeschi è completamente impersonale. Non si tratta più di cosa io so, ma di che cosa significa il mio sapere nel processo totale. Il mio sapere, in esso non è semplicemente il mio sapere, ma è il sapersi della realtà in me e attraverso me. Questo spiega la caratteristica allucinatoria dell'idealismo tedesco dove si ha sempre l'impressione che ci sia un impersonale *si sa* con uno strano soggetto (dall'Io puro di Fichte, all'Idea hegeliana), che, per così dire, traversa e sottende l'esperienza umana [contandola] e rendendola significativa.

Nei testi medioevali c'era una raccolta di cronache delle crociate che portava il titolo estremamente significativo *Gesta Dei per francos*, cioè le gesta di Dio per mezzo dei franchi. Ebbene questa è la mentalità profonda dell'idealismo tedesco. Non sono i franchi che hanno combattuto, così come non è il pensiero umano che pensa. Certo è vero che i franchi hanno combattuto e che il pensiero umano pensa e conosce, ma il reale soggetto, il reale significato non sta in questo segmento parziale ma nel processo totale di cui questo momento umano rappresenta il culmine e l'esperienza più significativa.

È un *si sa* attraverso il pensiero umano. Infatti, la formula famosa è quella che darà Hegel con espressione assai significativa: "Il sapere che l'uomo ha è il sapere che Dio ha di sé", cioè la realtà totale nella sua infinita processualità diventa coscienza di sé nell'ambito del sapere umano. Come si vede si tratta di una mentalità completamente diversa da quella kantiana. Quella di Kant era un'antropologia critica, che diventava antropologia conoscitiva, teoria della struttura e dei limiti della conoscenza umana. Il mondo dell'idealismo è in effetti una religione, sia pure filosofica, perché è una teoria dell'Assoluto, dell'infinito e del totale.

Certo è una religione di tipo particolare dove non c'è più dualismo regolato dalla trascendenza con un Dio al di là ed un uomo al di qua che cerca di entrare in rapporto con questo Assoluto con varie modalità. L'idealismo è una religione della immanenza, in cui l'Assoluto è la totalità processuale, per cui il rapporto è immediato e l'uomo è in qualche modo la realizzazione dell'Assoluto stesso in quanto è realizzazione e presenza della realtà assoluta. Ne viene fuori che il sapersi della realtà assoluta è il sapere umano. Questa è l'identificazione su cui si regge tutto l'idealismo. La realtà *si sa* in ciò che *io so* della realtà, ma non è un *mio* sapere della realtà, è il *sapersi* della realtà. Si può dire che le rocce dell'era primaria si sanno nella geologia umana; la loro coscienza è il manuale di geologia.

**Immanen-
tismo della
religiosità
idealistica**

Siamo così in presenza di una religione immanentistica e anche storicistica in quanto è centrata sulla non separazione tra assoluto e parziale, dal momento che ogni parziale non è altro che un momento dell'Assoluto ed è storicistica per il fatto che è fondata sulla processualità.

In questo modo si spiega la caratteristica psicologica ed anche letteraria dell'opera di Fichte, del testo fichtiano, rispetto al testo kantiano. Il testo kantiano è un testo freddamente analitico, quello fichtiano è apparentemente ancora più freddamente analitico, dato che Fichte è un fanatico dell'analisi logica, ma questa freddezza in lui diventa una specie di delirio estetico ed acquista le connotazioni tipiche della mistica religiosa, del sapersi vita dell'Assoluto.

Questo poi è il fulcro dell'idealismo: la mia vita è la vita di Dio, certo non tutta, ma un momento della vita di Dio. E allora si capisce subito che gli idealisti hanno avuto nella storia del pensiero religioso un impatto ambiguo e contraddittorio. Essi, infatti, sono all'origine dell'ateismo moderno, anche se hanno sempre sostenuto, a cominciare proprio da Fichte, di essere la realizzazione più profonda del pensiero cristiano, di essere cioè il cristianesimo nella sua forma più profonda e significativa; questo era sostenibile anche se certamente non nel senso di una dogmatica religiosa stretta, dato che per un pastore o per un prete un pensiero che neghi la trascendenza divina è certamente un pensiero ateo. Però se si fa una meditazione sulla incarnazione cristiana, su quale è, in ultima analisi, il vero significato del verbo fattosi carne, ci si trova di fronte oggettivamente a tematiche del genere di quelle idealistiche, dal momento che l'idealismo in fondo è una teoria della incarnazione totalizzata e generalizzata.

Mentre il verbo cristiano dice che l'Assoluto si è incarnato, si è fatto carne, storia, realtà fisica in Gesù, l'idealismo tedesco dice che tutta la realtà, nella sua totalità, è un'incarnazione, la realizzazione dell'Assoluto stesso nel suo farsi coscienza di sé. Questo rapporto col cristianesimo si spiega col fatto che tutti, come abbiamo visto, provengono da un ambiente luterano, e col fatto che l'ossessione del pensiero idealistico è il problema religioso.

**Cristologia
idealistica**

L'altra ossessione degli idealisti è lo storicismo, il problema storico. Cristo e la rivoluzione francese sono chiaramente i due punti della Magna Charta del pensiero idealista e si fondano in questa gigantesca reinterpretazione, la quale per un pensiero veramente religioso è una specie di bestemmia: il momento della rivoluzione francese è

momento della realizzazione di Dio perché è momento nodale della presa di coscienza dell'umanità e questa non è altro che il sapersi dell'Assoluto stesso.

L'Assoluto non si dice in un discorso rivelativo. Questa è la differenza fondamentale rispetto al pensiero religioso: Dio non ha parlato ad Abramo, secondo la famosa formulazione della Genesi. Dio non si rivela e non parla a nessuno, ma si manifesta, si realizza, si dice in tutta la storicità umana e si pensa - finalmente nella sua forma integrale - nell'idealismo tedesco perché in esso finalmente la realtà si capisce come libertà ed autocoscienza. C'è qui, come si vede chiaramente, una gigantesca trasposizione della libertà della rivoluzione francese su un piano teologico totalitario.

Storia come
teofania

I francesi hanno detto che la società è libertà, che la Francia è libertà autocosciente, l'autocoscienza della Nazione. Questo ha fatto impazzire i tre /idealisti/; per loro questa affermazione fu veramente la luce; essi immediatamente la trasposero nella mentalità profonda e nel linguaggio della teologia cristiana completamente rinnovata. A questo punto certo non si trattava più della teologia cristiana, ma era nato l'idealismo tedesco.

Tutta la realtà è infinita processualità; tutta la realtà è libertà perché tutta la realtà è Dio, è l'Assoluto. Ma questa libertà assoluta si sa solo in un determinato momento; si sa alla fine e non all'inizio, secondo la famosa frase di Hegel "la verità è un risultato". Si sa alla fine, nella coscienza umana storicizzata. Per questo il motivo centrale dell'idealismo è: totalità, storia e presa di coscienza. L'espressione "presa di coscienza", con cui viene tradotto in italiano il termine tedesco usato dagli idealisti, è inadeguato. Il termine tedesco è un magma intraducibile in qualsiasi altra lingua.

Fichte diceva che la lingua dell'Assoluto era il tedesco perché solo in questa lingua l'Assoluto si poteva dire. C'è veramente un'intraducibilità profonda dei testi idealisti tedeschi. Per esempio, in tedesco l'ausiliare non è il verbo *essere*, come nelle lingue della storicità romana, e neppure l'*avere*, caratteristica della grezza mentalità proprietaria del diritto privato romanistico, ma il *werden*, che significa divenire. È molto interessante il fatto che nella lingua tedesca l'asse profondo sta nella fluidità, nel processo. Hegel in proposito disse che la lingua tedesca era predestinata ad un esito metafisico proprio perché in esso l'asse centrale non è il blocco, ma il processo.

Lingua
tedesca come
lingua
dell'assoluto

Da tutto questo discorso emerge chiaramente perché ci fu il trionfo dell'idealismo tedesco. Esso è riuscito a porsi ed a giocare su due piani: quello religioso da una parte e quello irreligioso ateo dall'altra. Questa è stata la trovata fondamentale dei tre. Infatti la teoria della realtà come processo assoluto della coscienza pura, come momento della coscienza infinita, realizza e corrisponde ai bisogni mistico religiosi ormai radicati nella mente dell'occidente da venti secoli di cristianesimo. L'idealismo realizza pienamente l'ansia religiosa in forma ancora più potente della stessa religione tradizionale perché leva la separazione, la scissione e crea una specie di corrente infinita di realizzazione divina.

Motivo del
successo
dell'idealismo:
conciliazione
di punti di
vista opposti

D'altra parte la sua insistenza sulla storicità libera e sulla rivoluzione, ovviamente gli causa l'adesione di tutto il pensiero post-illuministico rivoluzionario che si opponeva alla religione perché in essa vedeva un blocco del processo storico. Per tutti gli illuministi francesi la religione, cattolica e in genere, non era altro che un blocco per impedire all'umanità di andare avanti, era oscurantismo. Si ricordi una frase famosa di Voltaire: "L'umanità sarebbe stata libera, felice e sapiente se non ci fossero stati i preti assurdi ed i reali".

L'idealismo tedesco realizza l'accoppiata portentosa di fare un pensiero e un pensiero religioso in cui la storia della liberazione rivoluzionaria dell'umanità diventa l'asse centrale dello stesso pensiero religioso. Così tradizionalisti cattolico-liberali e illuministi rivoluzionari, tutti, sono travolti dalla gigantesca ondata. Fichte li conquista tutti perché ha fatto appello alle loro strutture profonde. Qui sta la sua genialità

travolgente ed eccezionale nella sua capacità di sentire nel profondo e di pensare fino in fondo due esigenze che prima di lui erano state sempre in lotta mortale fra loro. Si pensi ai religiosi francesi scannati dai giacobini in nome della dea ragione. Ma Fichte è nello stesso tempo l'ultragiacobino e il religioso, colui che dice che la rivoluzione francese è la Verità e che la ghigliottina è sacrale. Si tratta di un aspetto pazzesco, ma formidabile dell'idealismo tedesco. Hegel, quando i cannoni francesi gli colpiranno la casa, dirà, riferendosi al tuono del cannone: "ho sentito la voce dello Spirito".

Lezione 6 (seconda parte)

5. POLITICA

5.1. Nazionalismo fichtiano

5.2. Teoria dello Stato

La storia umana è diventata storia divina e non c'è più distinzione. Questo spiega le grandi passioni dell'idealismo, che sono tre:

1) Spinoza. Non certo lo Spinoza dell'armamentario logico concettuale, ma colui che ha detto che la realtà è totalità e che Dio è la realtà stessa, immanenza assoluta. Da cui la famosa frase hegeliana circa il fatto che non si può fare filosofia senza essere stati in un primo momento spinoziani, cioè senza capire che c'è la totalità e che il solo esserci è l'essere del totale. Però l'errore mortale di Spinoza era, per gli idealisti, il suo essere legato alla mentalità ebraica, statica, non processuale perché non libera. Qui Fichte in particolare si lancia in una disquisizione sulla mentalità ebraica che non è certo da meno di quelle dell'infuocato dottor Goebbels. Dice Fichte che gli ebrei sono asserviti a Dio. È in fondo la vecchia teoria di S. Paolo che aveva detto che la vecchia legge era legge di obbedienza a differenza della nuova, che era legge di libertà. Spinoza viene ammirato per la totalità, negato per il suo meccanicismo.

**Totalismo
spinoziano**

2) Kant. Kant non ha capito la totalità, ma ha capito la libertà, che è ancor più importante. Certo il buon vecchietto, ormai alla fine della vita non si è mai liberato di quanto gli avevano insegnato a scuola, ma, essendo l'Immenso, ha capito la prima cosa che c'era da capire: la libertà è realtà.

**Libertarismo
kantiano**

3) Vico, che essi scopriranno e faranno conoscere agli italiani. Vico è colui che ha detto che la buona scienza è la scienza della storia. Egli ha scoperto che il nuovo asse del pensiero non è la fisicità, non la matematica analitica, ma la storicità processuale e ha anche capito che la storia è storia della coscienza.

**Storicismo
vichiano**

Essi fondono queste tre cose e si ha allora: totalità come libertà, libertà come storia, storia come ascesa dell'autocoscienza.

In questa dimensione si capisce il perché dell'esclamazione di Hegel nei confronti del cannone francese. Quest'ultimo, infatti, distruggendo il morto regime feudale, ha detto che alla base della storia c'è la volontà cosciente. Si capisce un altro episodio della vita di Hegel. Una certa mattina uscì di casa e disse di aver visto passare "lo Spirito a cavallo". Aveva visto Napoleone. Anche Fichte aveva detto che la Francia era divina, era l'Assoluto, era tutto, con uno sciovinismo che nessun sciovinista francese avrebbe mai sognato.

Poi c'è l'allucinante svolgimento per cui quello stesso Fichte, più tardi, ha creato il nazionalismo moderno, compreso una formidabile inversione nella quale l'amore sconfinato per la Francia rivoluzionaria diventa odio maniacale contro la Francia imperiale napoleonica.

Questo non perché la Francia imperiale aveva invaso la Germania e massacrato un bel po' di tedeschi. I morti non sono che banalità di fronte all'eternità. Qui c'è l'aspetto paranoico e pericolosissimo dell'idealismo tedesco: il suo delirio della totalità, il suo rifiuto del valore dell'empiricità, che lo portano a giustificare qualsiasi infamia e

non solo nel caso dei fascisti, idealisti di destra, ma anche degli “idealisti” di sinistra. I morti sono empiria, “contabilità”, come diceva Hegel, che aggiunge che “lo Spirito non è un ragioniere”. È anche la mentalità di Napoleone che diceva che il suo carro doveva passare qualunque fosse il numero dei morti che sarebbero occorsi.

Tornando a Fichte, la ragione vera per cui si rivolta contro la Francia imperiale sta nel fatto che egli le imputa di aver ridotto lo Spirito a una macchina. La Francia giacobina era stata lo Spirito vivente, la Francia imperiale è una macchina burocratico militare. Al fondamento degli errori dei giacobini c'era la coscienza vivente, al fondamento dell'apparentemente meno feroce regime di Bonaparte sta invece il rifiuto dello Spirito, il credere che la realtà sia una caserma, un meccanismo.

Per questa ragione Napoleone diventa il male assoluto, il nemico dello Spirito, colui che vuole fare la storia, per cui la realtà da atto vivente diviene fatto meccanico. Non a caso Napoleone ha fatto nobili imperiali gli illuministi ed in particolare i matematici francesi. Macchina militare, burocratica, mentale: ecco cosa è diventata la Francia. E allora la Germania deve insorgere ed ammazzare tutti i francesi perché la Francia non è più lo Spirito. Lo Spirito è ora la Germania. La Francia ha cessato di essere la realizzazione di Dio; la Germania realizza Dio.

Nel 1789 la lingua dell'Assoluto è stata il francese, ma a partire dal 1808, l'Assoluto parla tedesco. Per cui la grande guerra della Germania contro la Francia è guerra di liberazione e, più che una guerra nel senso storico del termine, è una realizzazione metafisica. E' la libertà più profonda e definitiva, quella che solo la Germania ha capito e che finalmente elimina le false e dimezzate libertà francesi. La fine di Bonaparte sarà la fine del meccanicismo dell'imperialismo, della sopraffazione.

Di qui lo scatenarsi con Fichte del nazionalismo europeo. Fichte è stato il primo assertore dell'unità e della libertà d'Italia con la sua opera su Machiavelli. Tutti gli idealisti tedeschi riscoprono la realtà italiana in modo molto più profondo di quanto facessero gli stessi italiani. Schelling riscopre Bruno, Fichte riscopre Machiavelli. Per lui Machiavelli non era il maestro di inganni che era stato per francesi e tedeschi, ma l'uomo che ha capito, sia pure in forma non perfettamente chiara, che la realtà è storia, è storia unitaria di libertà. Anche l'Italia dunque deve ribellarsi contro il dominio francese, diventare unità e libertà, diventare coscienza nazionale.

Nel 1802 Schelling scopre Bruno, cioè la natura come libertà; tutti poi scoprono Vico, la storia come storia della libertà. Dopodiché dicono agli italiani che non devono più essere asserviti alla macchina francese, ma unirsi ai tedeschi per abbattere insieme l'oscurantismo della macchina burocratica militare di Napoleone.

Da qui la fondazione metafisica del nazionalismo, che è il frutto avvelenato del pensiero fichtiano. La nazione è spirito vivente e si incarna nella lingua nazionale. Dal che la sua frase “i confini della nazione sono i confini della lingua e lo Stato nazionale si deve estendere fin dove si estende la lingua”. Per lui certamente tutti i dialetti tedeschi fanno parte della lingua, dallo svedese, norvegese, danese al fiammingo. Per questo si è parlato di pangermanesimo di Fichte. La grande Germania dovrebbe comprendere la Scandinavia, le Fiandre, l'Olanda e la Svizzera tedesca.

C'è questo paradosso: che l'iperattivista Fichte, proprio per esasperare l'attivismo storico politico religioso, fa decadere la natura a esangue limite; la natura perde la sua vitalità, il suo spessore e la sua densità che è la sua caratteristica fondamentale; cioè uno dei termini finisce per diventare per così dire evanescente, perché è solo un limite perennemente spostato. Ma questo a Fichte interessa poco perché non ha mai avuto interessi naturalistici, Fichte ha sempre avuto interessi storico-politico-religiosi; è in fondo un mistico della storia; infatti questo lo si vede chiaramente nelle sue due opere fondamentali di carattere politico: *Lo Stato commerciale chiuso* del 1800 e i *Discorsi alla nazione tedesca* del 1808, dove, in

Fichte e
l'impero
napoleonico

Idealismo
tedesco e
nazionalismo
italiano

Metafisica del
nazionalismo

fondo, Fichte da un'interpretazione profondamente nuova della nazione, interpretazione che è alla base di tutto il romanticismo romantico.

Fichte considera che l'io sociale è una mediazione tra l'io empirico e l'io assoluto. In altre parole quelle funzioni che nella religione sono proprie della chiesa, nella filosofia del nazionalismo fichtiano vengono reclamate dalla nazione; per questa ragione si crea una mistica nazionale.

**Io nazionale
come
mediazione tra
Io assoluto e io
empirico**

La nazione non è solo un prodotto storico sociale determinante, come era per gli illuministi, che si rifiutavano a metafisicizzare la nazione (cioè la Francia non era per gli illuministi *un momento* della storia assoluta, ma solo un momento pregevolissimo della storia; non aveva caratteristiche metafisiche); invece nella filosofia fichtiana la nazione diventa un momento fondamentale della storia dell'Assoluto perché diventa il momento di cerniera in cui l'io empirico può passare all'io assoluto attraverso la mediazione dell'io storico nazionale e sociale; solo attraverso questo posso capire la dinamica profonda dell'io assoluto, cioè vivendo la dinamica dell'io nazionale. Infatti questo concetto si ritroverà in tutti i nazionalisti dell'800, per cui chi non combatte per la patria non è che solamente è un vigliacco o un qualunquista, ma è per definizione un imbecille perché non capisce niente. Infatti per Mazzini quelli che non aderivano alla Giovine Italia non è che erano vigliacchetti, erano niente, erano degli inesistenti sul piano profondo della definizione; chi non partecipa alla lotta politico sociale non esiste, è un subverme.

**Nazionalismo
fichtiano**

Questo carattere ossessivo, per cui ci si salva solo nell'attività politica, che è caratteristico sia dei figli di destra che di sinistra dell'idealismo, è stato fondato da Fichte. Si noti la fondazione metafisica profonda: tu non puoi capire niente se non combatti nella lotta storica! Praticamente bisogna avere un'uniforme per poter fare filosofia!

**Senso
filosofico
dell'attività
politica**

Questa è una rivoluzione gigantesca; è nello stesso tempo pazzesco e anche profondamente vero, il paradosso sta là, che uno capisce che Fichte ha veramente capito qualcosa, ha capito cioè che il capire non è un'attività separata, il capire è un momento interno di un processo di totalità.

Questa è la grandissima scoperta dell'idealismo. Dopodiché, però, sono impazziti dentro un'estremizzazione fanatizzata, per cui ne viene fuori un paradosso stranissimo: uno deve essere ipernazionalista, ma in prospettiva deve superare pure questo, perché – attenzione – la differenza capitale fra Fichte e Hitler è che i nazisti diranno che quel dio è la nazione (la nazione non sopra *tutti* ma sopra *tutto*, cioè con le caratteristiche dell'assolutezza), invece in Fichte la nazione non è assoluta, la nazione è mediazione tra l'empiricità dell'io finito e l'assoluto dell'io infinito. Per questa ragione Fichte si è rifiutato di teorizzare la superiorità di una nazione assoluta; Fichte era un nazionalista tedesco, però ha detto che le grandi nazioni storiche erano in qualche modo sullo stesso piano, erano un momento fondamentale; tanto è vero che non ci doveva essere imperialismo nazionale.

**Differenza
fondamentale
tra Fichte e
Hitler**

Nel concetto fichtiano le frontiere della nazione sono le frontiere della coscienza linguistica; cioè la Germania si estende fin dove si parla tedesco, mentre la Germania dell'imperialismo tedesco si estende non si sa bene fin dove. Però c'è questo motivo fondamentale: ci si salva solo nella lotta nazionale perché la nazione è questa mediazione fondamentale.

Dal che viene fuori l'interpretazione profonda della funzionalità sociale della nazione, cioè il socialismo nazionale, un socialismo nazionale nel senso che per Fichte la nuova organizzazione nazionale – quella sorta dalla rivoluzione francese, quella che il genio dei giacobini ha creato – doveva prevedere uno Stato nazionale (la Germania) che doveva garantire la realtà sociale; lo Stato, in quanto Stato nazionale, deve garantire a tutti i membri della nazione la vita, una vita degna, cioè il pieno impiego e il salario

**Nazione e
stato sociale**

minimo garantito. Questo neanche i giacobini l'hanno pensato fino in fondo. Fichte va oltre i giacobini; infatti va oltre la rivoluzione; il suo è già un socialismo nazionale che deve garantire il pieno impiego e il salario minimo garantito; nel nuovo Stato tedesco nazionale tutti devono lavorare, chi non lavora deve essere gettato in un campo di lavoro; chi non lavora perché è un asociale non deve essere lasciato alla sua asocialità ma deve essere salvato, portato alla coscienza della libertà con la violenza; il lavoro deve dare i mezzi di sussistenza con tutti gli aspetti della previdenza sociale in caso di malattia, vecchiaia, inabilità.

Si vede proprio che si tratta dello Stato assistenziale del '900: universalità del lavoro, obbligatorietà del lavoro, dignità del lavoro, sicurezza sociale del lavoro; dopodiché questo lavoratore deve essere educato (istruzione totale e obbligatoria); quindi lavoro o scuola. Tutti devono studiare; naturalmente non tutti possono studiare tutto allo stesso modo, però in qualche modo lo Stato deve garantire la formazione e lo scatenamento delle possibilità dell'io empirico a tutti i suoi cittadini, prima nella formazione scolastica poi nel lavoro; s'intende, però, alla tedesca, col pugno d'acciaio, per culminare nella suprema realizzazione dove il popolo mostra la sua realtà e la sua positività: la guerra, giudizio del mondo.

Guerra e storia del mondo come giudizio del mondo

La storia del mondo è il giudizio del mondo; per questo devono studiare, lavorare e realizzarsi per realizzare la potenza della nazione nello scontro storico; cioè la triade famosa: studente, lavoratore, soldato. Le tre manifestazioni dell'Assoluto sono il lavoro, lo studio e la barbarie; per questa ragione nella mentalità tedesca il militare e il professore si fondevano in una specie di delirio unitario; per questo quando Hegel passava di fronte a dei militari questi si mettevano sull'attenti perché lui era la coscienza necessaria alla lotta militare.

Come vedete lo Stato social-nazionale promette bene, promette talmente bene che i tedeschi, almeno fino al 1933, si guardarono bene dal realizzarlo, avendo capito che il buon Fichte avrebbe fatto uno Stato cento volte peggio di quello di Robespierre.

Lui ammirava Robespierre ma lo considerava incompleto e soprattutto moderato, perché non ha spinto fino in fondo quello che doveva fare. D'altra parte Bonaparte era il male perché era la macchina senza la coscienza; in questo modo Fichte pone la posizione per cui lo Stato è strumento della nazione, la nazione strumento dell'io assoluto; gli uomini empirici in quanto integrati nel nazional-sociale diventano a loro volta momenti e strumenti.

Vedete, paradossalmente questa è la laicizzazione della mentalità ebraica. Infatti se c'è qualcosa di allucinante è il fatto che i nazional-socialisti, nel momento stesso in cui sterminavano gli ebrei, ragionavano in fondo su una falsariga profonda molto più vicina agli ebrei antichi che agli ebrei moderni che sterminavano; cioè il concetto biblico per cui Dio parla al popolo, si realizza nella storia attraverso il popolo divino, e il popolo divino è il *Popolo*, non gli individui. Qui sta la differenza tra la religiosità cristiana e quella ebraica: quella cristiana ha privilegiato l'individualità, il singolo, la persona, mentre la religiosità ebraica ha privilegiato il popolo di Israele, non il singolo di Israele; il soggetto della salvezza era il popolo di Israele, cioè la discendenza da Abramo, Isacco, Giacobbe.

Vicinanza tra le mentalità nazista e quella antico giudaica

Quest'idea che il popolo è salvezza perché in qualche modo è legato alla dimensione dell'Assoluto, è quello che, attraverso la sua educazione religiosa di pastore protestante, Fichte ha preso in pieno, laicizzandola e storicizzandola; il popolo diventa una mediazione capitale della storia della realizzazione dell'Assoluto; il popolo di Israele non realizza Dio ma realizza il comando di Dio ("e Dio parlò ad Abramo"). Qua è diverso, qua è l'immanenza assoluta per cui la storia nazionale è realizzazione dell'Assoluto, non del comando dell'Assoluto; quindi ancora più potente, ancora più terrificante, perché se gli ebrei rifiutavano di obbedire a Dio, come quando diventavano

pagani, avvenivano invasioni, ma non intaccavano in niente l'eterna assolutezza di Dio; invece la filosofia idealista tedesca è molto più pesante: se uno rinuncia alla lotta nazionale per questa realizzazione storica, l'Assoluto stesso diventa il demonio puro. Questo spiega il fanatismo terrificante che nasce da questa profondissima impostazione; la formula mazziniana "Dio e popolo" è qui che nasce, ma in forma ancora più violenta perché Mazzini, pur essendo ateo, era pur sempre figlio del cattolicesimo italiano fortemente trascendente, mentre invece Fichte è figlio di una mentalità immanentista, che in fondo è larvatamente sempre presente nel pensiero religioso tedesco.

Ora in Fichte questo diventa chiaro, il divino c'è, ed è la storia dell'Assoluto; la storia dell'Assoluto si realizza nel nodo della storia della natura; la nazione per essere adeguata a questa deve essere comunità sociale totale, non deve essere società come era nei biechi francesi – associazione di *soci* – ma *comunità*; allora in questo modo il pensiero idealista tedesco realizza le sue unità totali: Dio, nazione, storia, natura ed io, tutto si fonde in un monoblocco gigantesco. Vedete che è nello stesso tempo pazzesco e formidabile come potenza concettuale.

La loro strabiliante potenza concettuale spiega come gli idealisti abbiano annientato i poveri empiro-illuministi, che vanamente cercavano di balbettare che in concreto le cose non stanno così; ad essi gli idealisti rispondevano che il concreto deve essere ripensato nella sua verità; allora viene il modulo ossessivo dell'idealismo tedesco, che il concreto deve essere riconosciuto.

Questa teoria è esposta nello *Stato commerciale chiuso* e nello *Stato autarchico*, autarchico perché per definizione l'autonomia della nazione non può non essere anche economica; una nazione che dipenda dalle merci di altre nazioni non è un soggetto economico ma un oggetto economico, per cui l'ossessione soggettiva fichtiana diventa anche un'autonomia nazionale autonomista, cioè un'autarchia.

Il modello di Stato fichtiano è estremamente interessante, oltre ad essere allucinante (appunto col senno di poi) perché effettivamente è il primo modello di una comunità totalitariamente integrata, e non di una società articolata: tutti i piani sono integrati, dalla scuola alla caserma, alla fabbrica, e sono integrati nella suprema visione della coscienza nazionale storicizzata. Dopodiché nei *discorsi alla nazione* scatenerà questa nuova Germania contro la Francia napoleonica, scoprendo l'ultima verità suprema dell'idealismo: che la verità suprema dell'empiricità vivente è il suo negarsi nella coscienza storica, *id est* morire in guerra: il solo modo di veramente vivere per un maschio adulto è morire sul campo di battaglia.

Concezione
fichtiana dello
stato

FRIEDRICH W.J.SCHELLING

Lezione 7

1. CARATTERI DELLA FILOSOFIA SCHELLINGHIANA

Con Schelling siamo nell'ambito di una problematica completamente diversa da quella kantiano-fichtiana. Schelling è interessato non tanto a problemi storici o religiosi o della filosofia della meccanica razionale newtoniana, quanto, invece, ad una problematica di carattere scientifico ed estetico.

Peculiarità di Schelling: scienza ed estetica

Schelling per tutta la vita [...] tra artisti da una parte (primo romanticismo tedesco e la grande critica d'arte romantica) e, dall'altra, con grandi interessi naturalistici; ma tali, per quelle dimensioni del mondo fisico, che la meccanica razionale newtoniana non aveva esaminato o comunque non aveva razionalmente e matematicamente sistemato. Si trattava di tutto il caotico mondo dell'elettromagnetismo, che proprio allora cominciava ad imporsi all'attenzione degli intellettuali degli inizi dell'800. Poco dopo sarebbe venuto Galvani con l'elettricità animale, Volta con la sua pila ecc.

Queste prime esperienze culmineranno nel 1820 con la scoperta dell'elettromagnetica propriamente detta. Tutto questo mondo diede luogo ad una mentalità centrata sul concetto della natura intesa non come inerte meccanicismo (che è la bestia nera di Schelling), ma come energetismo vivente, anche se non cosciente. Questo portò Schelling a concepire una filosofia che nello stesso tempo fosse una filosofia dello spirito, come tutte le filosofie idealiste, ma anche una filosofia della natura. In questo senso si comprende bene come i grandi amori di Schelling saranno la vecchia filosofia della natura del Rinascimento italiano e Spinoza. Tra i primi egli amò in particolare Giordano Bruno, cui riconosceva il grande merito di avere impostato filosoficamente il problema della natura non più come forma, ma come energia. Questo fece nel suo famoso saggio su Bruno del 1802 e con la pubblicazione, da lui curata, delle opere di questo filosofo che era stato completamente dimenticato.

Elettromagnetismo e filosofia della natura

Radici del pensiero di Schelling

Quanto a Spinoza, Schelling ammirava in lui il filosofo della totalità. Di lui non apprezzava gli aspetti cartesiano-matematici, ma il fatto che avesse tanto insistito sulla circostanza che la realtà è totalità.

Se si fondono insieme Bruno, Spinoza e la *Critica del Giudizio* di Kant, interpretando assertivamente e non più ipoteticamente, si ha Schelling. Per Schelling il grande Kant è quello de la *Critica del Giudizio*; solo che, per lui, Kant era un vecchietto troppo cauto che aveva avuto il torto di dire che le cose avvengono *come se* la natura fosse in funzione dello spirito; invece di trasformare il giudizio teleologico-riflettente (ipotetico) in giudizio assertorio-scientifico, Kant avrebbe dovuto dire che la natura è effettivamente in funzione dello spirito, che essa è in qualche modo un momento dello spirito. In questo caso egli avrebbe trovato la verità assoluta. Schelling è proprio questo: filosofia della natura di Bruno, totalità spinoziana, più interpretazione schellinghiana della *Critica del Giudizio*, rimaneggiata e ripensata su un'impostazione idealista e totalitaria.

Per Schelling la natura e lo spirito non sono due entità separate. Esse sono i due poli di un'unica realtà, un campo di energie. Questa realtà Schelling la chiama Assoluto. L'Assoluto è allora unità indifferenziata di natura e di spirito. In altre parole la natura e lo spirito sono due facce della stessa medaglia. La natura è spirito congelato, bloccato, reificato; mentre lo spirito è niente altro che natura diventata coscienza di sé, pensiero, autocoscienza.

Natura e spirito

Si vede subito che questa impostazione, che è abbastanza strana perché in fondo si tratta di un idealismo assoluto che ricomprende in sé il naturalismo, si congiunge con la sua ossessione estetica. Egli, infatti, dà all'esperienza estetica una funzione centrale che questa esperienza non ha mai avuto nel pensiero filosofico. Abbiamo già detto in altra occasione che l'estetica era sempre stata una specie di cenerentola nel pensiero filosofico europeo, un ultimo piano della filosofia che veniva aggiunto tanto per completare il quadro; mai essa aveva avuto una particolare centralità prima della *Critica del Giudizio*.

In Schelling l'esperienza estetica diventa centrale perché, se il mondo della natura è conosciuto dalla scienza della natura ed il mondo dello spirito dalla filosofia dello spirito, dalla filosofia della riflessione, è all'estetica che egli affida la funzione di dar conto dell'unità dei due mondi.

Centralità
dell'esperienza
estetica

Schelling chiama *filosofia della riflessione* l'insieme delle filosofie di Kant e di Fichte. Critica Fichte perché considera che in questo autore la natura non ha corpo, ma è solo un limite evanescente. Critica poi sia Fichte che Kant perché sostiene che entrambi non hanno fatto una filosofia della totalità, ma una pura filosofia dell'autocoscienza, cioè una filosofia della pura riflessione. In questo senso le filosofie di questi due grandi non sono per Schelling la filosofia, ma solo una metà della filosofia dello spirito, perché non hanno affrontato l'altra metà della filosofia, costituita appunto dalla filosofia della natura.

Egli dice: come si giungerà a vedere, a pensare l'unità indifferenziata della natura e dello spirito dal momento che la filosofia riflessiva non permette che di capire lo spirito e quella della natura che di capire la natura? Dove si avverterà, dove diventerà presente l'unità dei due mondi? E qua Schelling tira fuori la sua carta originale: nell'attività estetica.

L'attività estetica è la sola attività spirituale in cui la natura e lo spirito si unificano. Infatti l'artista è nello stesso tempo natura e spirito. È natura perché è una forza, per così dire, prorompente. Qui c'è il tipico motivo romantico della ispirazione e per certi aspetti platonico: l'artista, invasato d'amore, è trascinato da una forza creativa che travolge la sua stessa coscienza e che è, per così dire, inconscia, cioè appunto naturale, più potente, più profonda e sottostante al piano della riflessione.

Qui compare la tematica estetica che sarà poi classica dei decadenti, simbolisti e soprattutto dei surrealisti per i quali la natura sorge dal piano della psiche profonda e non della riflessione cosciente. L'artista è dunque prorompere di natura; però - si faccia attenzione - si tratta di natura che si fa spirito, dice Schelling, perché l'artista vede costruire l'opera d'arte sulla base di questa spinta, senza la quale non ci sarebbe arte; deve però successivamente elaborarla e concettualmente affinarla, per cui deve utilizzare tutte le tematiche della riflessione. Si tratta dunque di natura che diventa spirito. In termini psicanalitici diremmo che c'è una sublimazione razionale di una forza istintuale. C'è, come si vede, una specie di spiegazione psicanalitica dell'arte.

Concezione
dell'arte

Ma è vero anche il contrario. Cosa è, infatti, l'opera d'arte? L'opera d'arte è un pezzo di natura, qualcosa di fisicamente presente, che agisce attraverso i sensi, come la natura appunto. Per cui, se da una parte l'arte è natura che si fa spirito, dall'altra è spirito che si fa natura, perché l'artista utilizza natura, realtà fisiche, per costruire una realtà di questo tipo.

Si vede così come nell'opera dell'artista si fondono natura e spirito. Quando l'artista crea, realizza intuitivamente - anche se non riflessivamente - l'unità profonda della natura e dello spirito. In questo modo l'unità indifferenziata dell'Assoluto non viene capita, dal momento che capire è proprio delle due filosofie, ma viene intuita e, per così dire, presentificata, resa reale ed evidente nell'atto della creazione artistica.

Questa è la famosa teoria della intuizione estetica dell'Assoluto. L'Assoluto è

Intuizione
estetica
dell'Assoluto

intuito non con un atto mistico, non con un atto mentale, ma *attraverso* e *nella* creazione artistica. Siamo, come si vede, in pieno clima romantico. Per questo il giovane Hegel, dopo essersi in un primo tempo entusiasmato per Schelling, lo attaccherà ferocemente nella famosa prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, con la famosa frase che /l'Assoluto schellinghiano/ è come una “notte in cui tutte le vacche diventano nere”. Voleva dire con questa frase che l'intuizione schellinghiana non ha valore conoscitivo perché non è concettualizzata. In questo modo infatti la ragione non distingue i concetti e sta in una specie di baluginante oscurità dal momento che per Schelling l'intuizione estetica è al di là del pensiero.

Questa filosofia, come si vede, ha la caratteristica di essere evidentemente sincretica, di essere cioè una personalissima, ed indubbiamente geniale anche se per molti aspetti contestabile, sintesi di tutte le correnti profonde del pensiero europeo.

Questo spiega il grande successo di Schelling e la strana vicenda per cui Hegel, più vecchio di Schelling di cinque anni, lo seguì fedelmente dal 1795 al 1804, malgrado la sua mentalità fosse completamente diversa e malgrado, in particolare, egli non avesse alcuna simpatia per le teorie romanticheggianti. La prima opera di Hegel, *Differenze tra la filosofia di Fichte e quella di Schelling*, sembra addirittura essere una difesa di ufficio del pensiero schellinghiano contro la filosofia della riflessione. La ragione di questo fatto sta nell'ossessione della totalità presente in Hegel che gli faceva vedere in Schelling il difensore del principio della totalità concreta e vivente contro la filosofia della separazione (Kant) e contro la filosofia della pseudounità che distruggeva in fondo il concreto naturale (Fichte).

Hegel e
Schelling

Un primo limite di Schelling è di natura caratteriale. Egli si presenta come un viziato della storia dal momento che era già considerato un grande pensatore in età molto giovanile, laddove i grandi pensatori in genere diventano noti dopo i quarant'anni. Schelling era stato precocissimo e aveva già ideato tutto il suo pensiero tra i venti ed i venticinque anni; a quell'età era già considerato il più grande pensatore tedesco dopo Kant, che era ancora vivente e che, per quanto rimbambito, capiva e diceva, a proposito di Schelling, che si trattava di idee deliranti. Mancò nella vita di Schelling una vera lotta per affermare il suo pensiero; il successo troppo rapido e travolgente ha certamente viziato la filosofia di Schelling ostacolando una maturazione veramente approfondita ed una costruzione veramente rigorosa. Se Schelling avesse incontrato qualcuno con cui misurarsi avrebbe certo dovuto affinare le sue armi; invece, avendo rapidamente e brillantemente vinto senza incontrare ostacoli, si contentò di produrre brillantissimi saggi più che opere filosofiche vere e proprie, senza elaborare adeguatamente tutta la costruzione concettuale.

Paradossalmente la sua filosofia somigliava a quello che lui diceva a proposito dell'arte, era cioè più una rapsodia di geniali intuizioni che costruzione filosofica. Per questo egli non è mai riuscito a trasformare una filosofia della intuizione estremamente ricca, ma non perfettamente costruita, in un sistema concettuale rigoroso. Anche la sua opera fondamentale dell'800, il *Sistema della ideazione trascendentale*, una delle opere filosofiche fondamentali di questo periodo, pur essendo estremamente interessante, presenta la sua posizione come più affermata che dimostrata. Anche se c'è da dire che nella filosofia nessuno ha mai perfettamente capito cosa significhi dimostrare; praticamente spesso la cosiddetta dimostrazione coincide con l'affermazione. Tuttavia Schelling chiaramente dimostra meno di un Kant o di un Hegel.

Tuttavia questa filosofia ha un effetto enorme perché costringe tutto il pensiero idealista a porsi veramente su un piano di fuoriuscita totale dall'illuminismo. L'illuminismo è sempre stato odiato da Schelling. Fra l'altro, anche come persona, Schelling era un invasato, dotato di vita proteiforme e tumultuosa. Ha avuto vicende personali fantasmagoriche: si sposava e si risposava nonostante il fatto che nell'ambito

Schelling e la
fine
dell'illumi-
nismo

della cultura tedesca cominciasse ad essere presente una forte corrente femminista. Questo è uno degli aspetti interessanti del romanticismo tedesco: la donna tedesca, che fino all'800 era stata praticamente la donna delle tre K (chiesa, cucina e bambini), adesso esce fuori, anche sotto l'influsso della mentalità francese, e comincia ad avere una brillante vita culturale. Come è noto i grandi romantici tedeschi non scherzavano in fatto di amori folli. Si pensi che Goethe, che cominciò ad avere folli amori a 12 anni, si innamorò ad 83 di una sedicenne cui consacrò le ultime poesie! Chiaramente per questo tipo di ambiente la filosofia di Schelling è proprio quello che ci vuole. In modo particolare è la filosofia adatta per l'artista perché lo esalta, lo fortifica, lo identifica pur salvaguardando nel contempo le esigenze del pensiero concettuale.

Certo Schelling non ha detto che ci deve essere solo l'arte, ma ha detto, tuttavia, che l'arte è il momento culminante, a condizione che ci sia anche la filosofia della natura e la filosofia dello spirito.

La filosofia dello spirito di Schelling non è molto originale e questo perché, chiaramente, dopo Kant e dopo Fichte era piuttosto difficile dire, in questo campo, qualcosa di nuovo. Schelling riprende in effetti la tematica classica di Kant e di Fichte.

L'aspetto peculiare di Schelling rimase la sua filosofia della natura, la quale è la mescolanza, tipicamente schellinghiana, di un'intuizione nuova e geniale con madornali fraintendimenti e vere e proprie contraddizioni.

Filosofia della natura: intuizioni ed errori

L'intuizione nuova ed originale sta nella sua rispondenza al fatto che si è entrati in una nuova epoca della fisica, in cui esistono nuove dimensioni irriducibili al meccanicismo precedente: l'elettromagnetismo, la fisica "biologica" per così dire, i nuovi fenomeni che vanno riscoprendosi da tutte le parti, tutto un mondo a metà strada tra ricerca empirica e ciarlataneria vera e propria (si pensi a Cagliostro!) sono le cose che affasciano Schelling. Schelling era dotato di un grande senso della vita; egli sente moltissimo la vita, come tutti i filosofi naturalisti, come Bruno, un altro esaltato come lui, anche se ancor meno concettualizzato e controllato, da buon napoletano.

Schelling ha l'intuizione che la natura è un campo di forze. In effetti il concetto di "campo", che trionferà nella fisica della seconda metà dell'800, è la grande intuizione di Schelling. La natura è un campo di forze, non un gioco di incastri. La natura non deve più essere concepita come composizione di movimenti di masse (tipica teoria precedente), ma come un campo di forze infinito e totale in cui i vari aspetti non sono altro che singolarità di queste forze.

Ma una volta fatta questa intuizione, indubbiamente geniale, Schelling immediatamente fa un'intuizione assurda e cioè che questa fisica è irriducibile ad un'elaborazione matematica e che perciò bisogna abbandonare la fisica matematica newtoniana e lagrangiana - cosa che fa con entusiasmo perché detesta la matematica - per fare una fisica qualitativa, descrittiva, che può fare a meno delle odiate equazioni differenziali, armatura fondamentale della grande indagine analitica che il povero Kant si era devotamente imparato a memoria.

Naturalmente questa era un'assurdità, dal momento che l'abbandono della fisica matematica avrebbe significato il collasso della fisica in quanto scienza galileiana della natura. Si auspicava in questo modo, paradossalmente, un ritorno alla mentalità aristotelica che concepiva la filosofia della natura come una filosofia dove non si misura e non si calcola, ma si esperisce, si vive e si descrive.

Matematica e nazionalismo tedesco

Questa stranissima concezione fu, tuttavia, accolta con entusiasmo da una quantità di tedeschi, soprattutto perché soddisfaceva il nazionalismo tedesco ed il suo odio contro la Francia. In effetti la meccanica analitica era il regno della Francia napoleonica (Lagrange, Laplace, ecc.).

La Francia ha sempre avuto una matematica di formidabile livello; perciò liberarsi dalla fisica matematica sembrava ai tedeschi liberarsi dall'odiosa pressione del

conquistatore francese. C'era in questo modo di concepire la fisica, secondo i tedeschi, qualcosa di veramente profondo che non attinge a meccanismi ma alle scaturigini interne della vita della natura. Tutto questo sarà certamente bello, ma ha un grave difetto: in questo modo non si fa fisica. Era lo stesso difetto che si può rimproverare ad Aristotele che, pur essendo genialissimo e profondo, non ha però certo fatto avanzare la fisica.

Il colpo grosso Schelling lo fece quando Goethe, ormai diventato nume tutelare della Germania, oracolo, si convinse della profonda verità della posizione schellinghiana (anche lui non amava la matematica!) e si ostinò a fare una famosa teoria dei colori che, contro Hume, cercava di dar corpo ad una complicatissima e cervelotica teoria, sempre rimasta cara ai tedeschi, in base alla quale i colori non erano la dissociazione della luce ecc. ecc., ma elementi qualitativi assoluti.

Siamo in presenza di una fisica della qualità contro la fisica della quantità, una fisica dell'esperienza certo, ma non della misura e della matematica, contro una fisica sperimentale matematizzata. Se Schelling avesse trionfato sarebbe stata la catastrofe e, tuttavia e paradossalmente, se Schelling non avesse dato questa scossa alla fisica, probabilmente essa non sarebbe progredita nel modo in cui è progredita. In effetti la nuova fisica è nata dalla matematizzazione rigorosa della teoria del campo elettromagnetico; in questo modo lo sviluppo successivo della filosofia della natura e della scienza ha rigettato la *pars destruens* di Schelling riprendendone la *pars costruens*, cioè l'intuizione profonda rielaborata newtonianamente. Fu quello che fece Maxwell, il quale nel 1867 dette l'avvio a questa nuova fisica con le sue famose equazioni con le quali si ha la teoria elettromagnetica perfettamente e matematicamente strutturata con buona pace di Schelling.

Fisica
qualitativa di
Schelling (e di
Goethe)

La filosofia della natura di Schelling, come abbiamo visto, è tutta impostata romanticamente sulla qualità. Si noti che questa ossessione della qualità è ancora latente e ogni tanto riemerge anche nell'opera di illustri scienziati i quali si lasciano andare a considerazioni sul tipo che in fondo la filosofia della natura del romanticismo tedesco è bella e forse si capirà un giorno che, tutto sommato, è anche vera.

Fatte queste cose, verso i trent'anni, Schelling si bloccò, si esaurì e soprattutto passò di moda. C'è da dire che il romanticismo tedesco ha scatenato sull'umanità tre perverse malattie contagiosissime. La prima, distruttiva e mortale, è la teoria dell'amore romantico. La seconda, ancor più micidiale sul piano collettivo, è la teoria romantica della nazione. Assieme a queste due, anche se meno dannosa, la teoria dello *scavo*, per così dire, la quale significa che al di sotto di quanto viene detto c'è sempre un bisogno, come poi dirà Freud. In questo senso gli storici della psicanalisi hanno ragione quando affermano che le profonde scaturigini della mentalità freudiana vanno individuate nella filosofia della natura del primo ottocento. È l'ossessione romantico-tedesca dei fondamenti. Poiché il fondamento non lo si trova mai, va a finire che la filosofia tedesca diventa un pozzo senza fondo. Però, effettivamente questa ossessione ha fatto sì che i tedeschi facessero grandi cose perché ovviamente chi cerca trova. Si pensi alla psicanalisi. Quando mai degli illuministi francesi avrebbero potuto pervenire alla psicanalisi? Per fare la psicanalisi ci voleva questa profonda ossessione dello scavo.

“Tre malattie”
del
romanticismo

Abbiamo visto come il grande movimento della mentalità europea agli inizi dell'ottocento è di vedere la natura non più sotto forma passiva, sotto forma di arena in cui si muovono masse e corpi, ma sotto forma di energia. L'ottocento sarà il secolo dell'energismo.

L'ottocento è caratterizzato in effetti da due tendenze profonde: l'evoluzione e l'energia, tendenze che poi si fondono tra loro. Mentre nel sei/settecento si vedeva il mondo sotto forma di un immenso orologio, regolato da un orologiaio supremo (Dio) e la storia come semplicemente un aggregato di eventi senza particolare segno di

Il secolo XIX e
la storia

sviluppo, l'ottocento é il secolo della storicità. Per quanto riguarda la visione del mondo della storia prima dell'ottocento si pensi alla storiografia dell'illuminismo ed in particolare al suo capolavoro *Candide*. In questo libro c'è la spettacolare visione di un mondo di furfanti, imbecilli e cialtroni, caoticamente sconnesso e in cui tutti si distruggono reciprocamente in una lotta senza senso. Questa opera è una delle opere supreme che vale la pena di leggere, malgrado il fatto che sia per molti aspetti contestabile. Se si vuole capire qualcosa della storia si deve leggere Hegel da una parte e *Candide* dall'altra, come antidoto alla prima.

Invece, come abbiamo detto, l'ottocento è il secolo della storicità intendendo non certo che l'ottocento abbia scoperto la storia (che è viva dai tempi dell'antica Grecia) ma nel senso di uno sviluppo e di un processo che inevitabilmente tende ad un risultato, che si sviluppa internamente. Questa è la storiografia dell'idealismo romantico, che era poi stata iniziata da Vico.

La storia è un processo, non un aggregato di esempi. Questo significa che la storia ha una sua significatività, una sua struttura interna, che la porta a realizzare qualcosa. È l'autorealizzarsi di un X. Questo X poi varierà e quello di Hegel non sarà quello di Marx né quello di Michelet. Ma in tutti c'è questo aspetto fondamentale: la storia è realizzazione di qualcosa di implicito, di immanente che mano a mano si sviluppa, si esplicita e si manifesta.

Il grande precursore di questa concezione è Vico; di qui nasce la grande passione dei tedeschi per Vico e per Bruno e la loro riscoperta dopo che gli italiani li avevano completamente dimenticati.

Con Vico si riscopre che la storia ha un senso profondo, che non è assurda, ma è verità, è l'autorealizzarsi del vero nel certo. Il certo per Vico è il fatto nel quale si realizza il vero. L'accertamento del vero è l'inveramento del certo. Tutto l'idealismo tedesco riprende questo motivo. Vico ha avuto ragione e la storia è proprio questo accertamento del vero ed inveramento del certo; è una verità profonda e sostanziale che si manifesta, un manifestarsi che realizza un nucleo profondo.

Da questo viene fuori l'ottimismo tragico che caratterizza il pensiero tedesco e che abbiamo già visto in Kant, in Vico ed in Bruno e che vediamo in Schelling a proposito della natura. La storia è per definizione macello, é l'ora notturna della lotta, della contrapposizione, della morte e della strage, ma nello stesso tempo è l'ora dopo la quale sorgerà l'alba radiosa dell'avvenire.

“Ottimismo tragico” del pensiero tedesco

L'ottocento è il secolo della storia della profonda comprensione del fatto che il macello, la contrapposizione e la lotta portano ad un risultato trionfale. “La verità è il risultato” è la frase fondamentale di tutto il pensiero idealista; solo alla fine si vede ciò che veramente è. All'inizio non si capisce niente. Vedremo poi che nella storiografia marxista sarà la stessa cosa.

Assieme a questa concezione della storia si combina, come abbiamo già detto, l'energeticismo. Questa combinazione avviene perché una storiografia del tipo sopra illustrato presuppone un gigantesco serbatoio di energie. Da ciò l'energeticismo della storiografia dell'ottocento, per la quale il valore primario è il volere, l'energia combattiva.

“Energeticismo” ottocentesco

Qui ci sono le frasi famose di colui che, malgrado le cose assurde che ha detto e quelle ancor più colossali che ha scritto, rimane tuttavia il più grande storico francese del secolo, Michelet, pazzo scatenato, falsificatore colossale di tutta la storia francese europea ed universale, ma indiscutibilmente genio storico, il quale ha scritto famose pagine sui barbari dicendo che questi ultimi, malgrado fossero pazzi, scannatori, ignoranti ecc., pure erano in quel momento la verità perché possedevano l'energia. In quelle pagine egli disse dei romani colti e civilizzati che “sapevano tutto e non erano niente”, proprio perché erano svuotati di energia vitale storica; il barbaro, che non sapeva niente,

Michelet

malgrado le apparenze, era invece la verità perché era un serbatoio di energia vitale storica. Quello che è fondamentale per Michelet è l'energia prorompente. Leggere Michelet dà veramente l'impressione che il senso più profondo della storia sia la creatività, l'energia. E questo è certamente vero e si può riferire all'attuale dibattito, per esempio, su Lenin. Certamente Lenin ha detto le sue frescacie, ma era nello stesso tempo un vulcano di energie creative storiche. Craxi farà anche meno errori del Lenin che pure critica; ma non perché sia più grande di lui, ma proprio perché non è niente può non commettere errori!

(Craxi)

L'energia è dunque il realizzarsi del significato profondo della storia. Questo è stato messo in luce dal grande pensiero idealista tedesco e dalla grande storiografia francese dell'ottocento. Gli inizi dell'ottocento sono una specie di macello franco-tedesco, in cui i tedeschi pensano ed i francesi scannano. Hegel diceva di essere l'autoriflessione del pensare e che l'esercito francese era la riflessione creante il concreto. Quando faremo Marx vedremo che il giovane Marx sarà letteralmente intossicato dal pensiero tedesco e dalla storia francese, da una storiografia, culminante in Michelet, dell'energia prorompente e non più dell'errore e della manovra. È la fine del machiavellismo cretino del sei/settecento. Grande non è colui che manovra bene; grande è colui che erompe e che, erompendo, travolge tutto e per questo non ha neanche bisogno di manovrare.

Storia come
scatenamento
di energie

Questa è la lezione dell'esercito francese. Carnot, ai suoi generali che recriminavano di non poter fare elaborate manovre per mancanza di truppe addestrate, diceva di riunire in grandi colonne la gioventù francese avida di morire per la Francia, la libertà e la repubblica, di suonare la Marsigliese e dare addosso al nemico. Un terzo di loro sarebbero morti, ma gli altri avrebbero travolto il nemico. Fu proprio così: dal 1792 al '99 la Francia ebbe un milione di morti, ma gli eserciti francesi travolsero letteralmente un intero continente. La storiografia francese e l'idealismo tedesco sono il risultato di questo fatto. Nel suo testamento Napoleone dirà di se stesso di essere stato grande non per le sue vittorie, ma per aver scatenato energie che senza di lui non si sarebbero scatenate.

L'energia è l'essenza profonda dell'idealismo tedesco: storia ed energia. Siamo qui in presenza di una follia che ha scatenato le energie spirituali, storiche, del continente che niente altro avrebbe scatenato. È questa la grandezza dell'idealismo tedesco e della Francia rivoluzionaria ed imperiale, che sono le due forze che hanno arato l'Europa. Solo gli inglesi si sono salvati sia dalla gloriosa liberazione francese sia dall'impazzimento per i tedeschi. Il paradosso è che poi gli inglesi riuscirono a trasformare in scienza fredda i deliri franco-tedeschi.

In Schelling la teoria della natura diventa una storia della natura. In Schelling c'è in qualche modo la storia dello spirito, dello spirito pietrificato nella natura, ghiacciato, addormentato che improvvisamente viene risvegliato e trasformato in spirito cosciente, in autocoscienza e diventa pienezza dello spirito reale. Per cui non c'è più contrapposizione tra la natura inerte e lo spirito vivente. Tutto è coscienza, tutto è spirito; tutto è vita, solo che ci sono dei momenti differenziati. C'è il momento del congelamento apparentemente inerziale, ma che in realtà è pieno di vita e poi c'è l'eruzione di questa spontaneità e di questa creatività in tutta la storia della riflessione autocosciente. Per cui l'Assoluto (così Schelling chiama il totale integrato) è appunto in ultima analisi vita e spirito. Questo è quanto Spinoza non aveva capito, il fatto cioè che c'era questo Assoluto. Aveva capito che l'Assoluto era in qualche modo anch'esso vita, ma non aveva capito bene il rapporto natura-spirito. Solo il grande Kant nella *Critica del Giudizio* aveva intravisto di quale natura fosse questo rapporto.

Conclusione

Dello schellinghismo possiamo dire che, benché Schelling non avesse capito niente dal momento che non concettualizzava, pure aveva intuito in modo

profondissimo l'unità prorompente e vivente del campo di forze da lui chiamato Assoluto. Aveva capito che non si possono negare né la natura né lo spirito.

GEORG W.F. HEGEL

Lezione 8

1. CONSIDERAZIONI GENERALI

2. CENNI BIOGRAFICI

3. PROBLEMATICHE CENTRALE DELLA RIFLESSIONE DEL GIOVANE HEGEL

E' stato detto che Hegel rappresenta più di ogni altro pensatore la conclusione di un gigantesco processo di sviluppo. In un certo senso Hegel è veramente la conclusione del pensiero occidentale così come si è sviluppato da Parmenide fino a lui. Questo è a tal punto vero che, come vedremo, la critica dell'hegelismo non sarà più la critica di una filosofia, ma sarà la critica della filosofia.

Hegel nella storia della filosofia occidentale

I due grandi critici di Hegel (da sinistra Marx e da destra, intesa non nell'accezione politica del termine, Kierkegaard) partiranno da un presupposto comune: che Hegel cioè avesse totalizzato e concluso il discorso filosofico e che perciò criticare Hegel non volesse più dire criticare un pensiero, un aspetto della speculazione filosofica, ma la stessa speculazione filosofica nella sua totalità e integralità.

Questo è stato il trionfale successo di Hegel: costringere anche i suoi più accaniti nemici a considerarlo come un risultato conclusivo e non semplicemente un momento della riflessione filosofica. Questo fatto per un pensatore è un successo in senso pieno: essere tale che nessuno più possa prescindere dal suo discorso.

Detto questo, c'è da precisare che attualmente noi non pensiamo più che Hegel sia la conclusione della filosofia; in questo senso non diciamo più né quello che lui diceva di se stesso, né quello che di lui dicevano i suoi avversari. Tuttavia anche oggi concordiamo sul fatto che veramente egli è la conclusione di un determinato discorso che, grosso modo, è stato il discorso fondamentale del pensiero filosofico dell'occidente per venticinque secoli. Si tratta del discorso dell'essere e della coscienza, quello parmenideo-socratico per cui la filosofia è la totalizzazione dell'essere nella sua coscienza.

Questo discorso, in effetti, Hegel lo ha sviluppato in maniera talmente potente, integrato ed approfondito in modo tale che dopo di lui non c'era veramente altro da dire in questo campo. Infatti la filosofia successiva, quando riprenderà i temi dell'essere e della coscienza, non farà che rimaneggiare tematiche hegeliane.

Detto questo, c'è ancora da precisare che Hegel è anche sintesi. Lui stesso ha precisato più volte nella sua vita di essere una sintesi delle matrici profonde dell'idealismo tedesco: la filosofia spinoziana della totalità e quella kantiana dell'attività e dell'autocoscienza. Essere totale ed autocoscienza sono in effetti le due matrici profonde di Hegel a cui deve aggiungersi un'intenzione politico/religiosa.

Hegel chiaramente - e dopo tutto come tutti i grandissimi pensatori - voleva essere in qualche modo il maestro dell'umanità, non semplicemente un professore, ma maestro della verità, colui che porta l'umanità alla coscienza di sé ed alla beatitudine. In questo senso riprende la tradizione socratica e la tradizionale derivazione della filosofia classica dal pensiero religioso.

Anche in questo senso Hegel è una conclusione. Come vedremo, i più originali pensatori del novecento (basti pensare a Russell e Wittgenstein) non pretenderanno più di essere dei salvatori dell'umanità o maestri di saggezza, ma intenderanno essere solo degli analisti. Invece Hegel, come Socrate, Cartesio, Leibniz, Spinoza, ecc., pensa, in fondo, che il suo pensiero salvi, porti cioè l'umanità verso una situazione di organicità e di felicità.

È questa la ragione per cui in fondo il pensiero hegeliano si salda con la mentalità religiosa. La sua sarà una religione, anche se una religione della immanenza e non della trascendenza; tanto è vero che Hegel sosterrà di essere lui il solo pensatore veramente cristiano. In effetti ogni cristiano normale pensa di Hegel che il suo sia un pensiero ateo. Ma anche se concettualmente l'affermazione che fa Hegel è assurda, è tuttavia profondamente vera nel senso della sua finalità, proprio perché il suo vuole essere un messaggio che salva, anche se in modo diverso dalla salvezza propriamente religiosa.

'Religiosità' del pensiero hegeliano

D'altra parte si riscontra in Hegel un aspetto politico che viene fuori inevitabilmente dal suo dover fare i conti con la rivoluzione. A questo proposito non bisogna dimenticare che, se per noi la rivoluzione francese è rivoluzione aggettivata (borghese o socialdemocratica ecc.), per gli uomini del tempo di Hegel essa era "la rivoluzione" *tout court*, cioè la spaccatura, il fenomeno centrale della storia del mondo. Tra l'altro, allora, era imperante una mentalità eurocentrica che rafforzava questa visione della rivoluzione francese.

Rivoluzione e restaurazione in Hegel

Hegel vuole essere anche in questo campo la conclusione della rivoluzione e, aggiungiamo, il suo superamento. Quello che Napoleone è stato - e male - nella prassi, Hegel vuole essere - e bene - nel concetto. Egli vuole chiudere la rivoluzione assumendone tutta la verità ed eliminando nello stesso tempo tutta la negatività.

Per questa ragione l'affermazione che Hegel è un pensatore della restaurazione deve essere presa in senso molto articolato. Infatti è vero che si tratta di un pensatore della restaurazione in quanto pensatore della fine della rivoluzione, ma non è vera nell'accezione reazionaria *ultras* del suo tempo. Egli in realtà vuole restaurare una sintesi della rivoluzione e della non rivoluzione che si configuri nello stesso tempo come sintesi di essere/coscienza e religione/filosofia. La mania di Hegel è la fusione conclusiva di tutto. Di qui la sua frase famosa "la verità è risultato". Le due frasi più famose di Hegel sono appunto questa e l'altra "tutto ciò che è reale è razionale e tutto ciò che è razionale è reale", la quale indica la fusione profonda tra l'essere e la coscienza. Delle due, a mio parere, la prima è la più significativa.

Hegel pensa riflessivamente ad una fusione, per così dire, mitica di tutto quello che è stato il portato della storia e del pensiero precedente. Questo spiega perché la sua filosofia abbia avuto un esito per certi versi incredibile: è stata o accettata o rigettata *in toto*. In effetti o si pensa che Hegel è la verità oppure si pensa che egli sia la più colossale illusione della storia del pensiero. In questo senso il giudizio su Hegel è diverso da quello su Kant, Cartesio ecc. Anche chi, infatti, non sia kantiano, cartesiano ecc., pensa, tuttavia, che si tratta di grandissimi pensatori e che c'è permanentemente qualcosa da imparare dalla lettura delle loro opere. Lo stesso non accade con Hegel per chi non sia hegeliano e che, in quanto tale, ritiene che l'opera di Hegel non sia altro che un tessuto di aberrazioni logiche e follie concettuali. Se si legge la grande *Storia della filosofia occidentale* di Russell, si vede chiaramente questo fatto. Egli, pieno di ammirazione per i grandi filosofi del passato, quando arriva ad Hegel e all'idealismo tedesco, lo ritiene chiaramente un tessuto di assurdità.

Hegelismo ed antihegelismo

O si è per Hegel o contro Hegel. In questo senso Hegel ha scatenato una specie di guerra civile nella filosofia moderna e contemporanea.

Dovremo ora spiegare come si è arrivati a questo risultato incredibile, a questo stranissimo spartiacque per cui anche ora non solo il pensiero ma anche la mentalità pubblica generale distingue tra hegeliani e antihegeliani. Per esempio, i marxisti sono tutti hegeliani e in qualche modo anche tutti i pensieri di tipo fascista lo sono, anche se in modo opposto. Invece il pensiero radical-liberale è radicalmente antihegeliano. La Russia e la Cina sono hegeliane, mentre gli Usa lo sono debolmente.

Però bisogna fare attenzione perché uno degli errori madornali che si fanno nel concepire la mentalità americana è di credere che l'America sia figlia dell'empirismo inglese. In effetti l'America è molto più hegeliana di quanto non lo sia l'Inghilterra. L'analisi dei pensatori americani fa curiosamente apparire, dietro la superficie anglo-empirica, una fortissima corrente profonda hegeliana, che è il portato dei profughi tedeschi del '48. Se si legge la biografia dei grandi pensatori americani, si scopre con stupore che in gioventù sono stati tutti hegeliani. Del resto il concetto di *imperium* americano, di missione americana nel mondo, dell'America come totalità della libertà, sono tipicamente hegeliani.

'Hegelismo'
statumitense

Per cui Hegel è in qualche modo un pensatore veramente attuale. Ora dobbiamo vedere come si è sviluppato questo stranissimo cosmo, questo mondo hegeliano.

Hegel nasce a Stoccarda, nel Württemberg nel 1770; contrariamente a quanto generalmente si pensa la sua formazione non è prussiana, ma tedesca del sud-ovest. Questa è una cosa importante perché la Germania del sud-ovest è stata la zona tedesca più aperta agli influssi dell'illuminismo francese e del proromanticismo svizzero. Ambedue questi influssi, ancorché completamente trasformati, li ritroveremo in Hegel.

Cenni biografici

Hegel è figlio di un burocrate e la sua filosofia sarà la burocrazia filosofica incarnata, cioè organizzazione delirante dei concetti. Gli imposero una sfilza di nomi, che in particolare erano i nomi dei superiori, delle autorità che il padre aveva servito in ordine di importanza.

Studiò per diventare pastore luterano nel famoso collegio teologico di Tubinga, scuola abbastanza curiosa visto che in essa studiarono molti pazzi scatenati. Là trovò un coetaneo che lo fece impazzire per la sua versatilità ed il suo genio, colui che per certi aspetti è stato il più grande poeta del romanticismo tedesco, Hölderlin, che finì, come è noto, pazzo. Hölderlin era appunto l'incarnazione del romantico pazzo e si trascinò dietro il giovane Hegel, in quel tempo scialbo e tutto chiuso in sé dato che doveva assimilare e rimasticare nientemeno che l'essere totale! Assieme a questo influsso ci fu quello, concettualmente più potente, di un compagno di studi più giovane, Schelling, che affascinò Hegel e se lo trascinò dietro per dieci anni, come una specie di scudiero.

Hölderlin e
Schelling
nell'adolescenza
di Hegel

Hölderlin aveva rivelato ad Hegel la felice Grecia, una Grecia tutta inventata da lui. "Felice" era per lui la Grecia nel senso tedesco del termine, perché in essa non era esistita la scissione tra l'essere ed il pensiero, tra l'uomo ed il cittadino, tra il pensatore ed il religioso. Il greco era concepito da Hölderlin come la totalità vivente. La scissione era avvenuta col cristianesimo e da qui nasceva il selvaggio anticristianesimo di Hölderlin - che poi, attraverso vie diverse, passerà sia in Marx che negli hitleriani (strano destino!) - secondo il quale il cristianesimo è male perché ha separato il privato dal pubblico, l'uomo dal cittadino, la coscienza dalla vita totale ed in questo modo ha instaurato il regno dell'alienazione, della sofferenza, della coscienza infelice.

Si tratta di un motivo profondissimo, quello della coscienza infelice, nata dalla separazione effettuata dal cristianesimo, che Hegel deve al delirio greco di Hölderlin.

Dopo di che, una volta che il grande pazzo gli ha messo questa idea in mente, interviene, in modo un pochettino più solido, ma solo un poco più solido, il delirio schellinghiano della totalità vivente della natura. Il povero giovane, figlio di burocrate, serio, tutto studiosetto, delirio di serietà anche nel senso tedesco del termine - e non è cosa da poco! - sotto l'impatto di questi due sfrenesianti, che dicevano e non provavano, mostra una doppia reazione psicologicamente interessatissima. Da una parte ne subisce il fascino profondo, si innamora di Hölderlin e di Schelling e cade in una specie di sudditanza psicologica, di plagio. Va dietro ai due in modo tale che Schelling dirà di lui che era una specie di cagnolino. D'altra parte, e nello stesso tempo, nasceva in lui, nel profondo, una reazione profondissima a questo fascino, come sempre accade in tutte le forme di plagio psichico. Come si sa, le forme di delirante adesione e di sudditanza

nascondono una corrente fredda e profonda di odio selvaggio. Quando c'è adesione delirante e totale, la liberazione deve essere una distruzione. La reazione profonda ai due pazzi è legata al fatto che Hegel è una mente logica mentre i due sfrenesanti sono degli intuitivi. Hegel è trascinato ma non convinto proprio perché essi affermano ma non provano. I due sono geniali affermatore, non costruttori di prove. La mentalità profonda del figlio del burocrate, invece, è che tutte le affermazioni vanno costruite e provate. Ci sarà poi la frase famosa con cui darà la mazzata a Schelling, "la notte in cui tutte le vacche sono nere", cioè nel delirio dell'intuizione tutto si può dire e tutto si annulla. In una teoria dell'intuizione non provata tutto si può porre, ma dove tutto si può porre niente è veramente posto.

Si ha dunque questo magma psicologico in Hegel: adesione quasi delirante, infatuazione per il verbo romantico h lderliniano-schellinghiano e la nascita di una reazione logica profonda. A questo si aggiunge la rivoluzione francese.

Di fronte alla rivoluzione francese Hölderlin impazzisce e, quando sa che i giacobini francesi ammazzano preti, monache ecc. e vogliono distruggere il cristianesimo, impazzisce definitivamente. Fa un grande albero della libert  e gira intorno cantando " a ira,  a ira". Finisce tra galera e manicomio.

Reazioni alla
rivoluzione
francese

Schelling, che, possedendo miliardi in boschi bavaresi,   meno propenso a deliri rivoluzionari perch , malgrado il suo delirio romantico, ai soldi ci tiene, ha un atteggiamento pi  cauto. Hegel naturalmente si innamora della rivoluzione francese, con orrore di tutta la sua famiglia di onesti burocrati.

Per , non ci mette molto a convincersi che la rivoluzione francese   solo parzialmente vera, che   cio  verit  ma non verit  totale. Comincia cio  a pensare che anche in questo campo Hölderlin ha ragione solo in parte e che il cristianesimo   s  dissociazione, separazione, coscienza infelice e alienazione, ma che forse questo   profondamente necessario e che le cose non stanno nel modo cos  semplice come credeva lo sfrenesante e che non   mozzando teste a preti e monache che il problema pu  essere risolto. Forse bisognava cominciare a pensarci su, e questo fa il nostro.

Questa fase di riflessione dura dieci anni, dal 1790 al 1800. Durante questi dieci anni Hegel non pubblica quasi niente, sembra essere intorbidito e viene considerato un mediocretto. In realt  sta maturando quella che sar  la sua filosofia, che comincia ad albeggiare proprio all'inizio degli anni iniziali dell'ottocento. Come egli stesso ha dichiarato, nel '99 Napoleone chiudeva l'era della rivoluzione francese (18 brumaio). Hegel nello stesso anno la chiudeva in senso concettuale col *Frammento metafisico*, che   del 1800.

Problematica
centrale della
riflessione
giovanile di
Hegel

In questi dieci anni Hegel studia il problema religioso. Non a caso deve diventare prete. Studia il problema religioso perch  voleva capire veramente se era vero quello che gli raccontava Hölderlin con la sua cetra. Le opere di questo periodo saranno pubblicate solo nel 1907, per iniziativa di un grande pensatore storicista tedesco sotto forma di opere giovanili religiose di Hegel. Queste opere rivelano un Hegel totalmente diverso dal grande autore della maturit ; in particolare rivelano un Hegel romantico, mistico, esistenzialista. Si ha in proposito un paradosso quasi grottesco. Quando Kierkegaard pensava esistenzialmente contro Hegel, credendo di essere qualcosa che Hegel non avrebbe mai capito, in realt  non sapeva che Hegel era stato esistenzialista prima di lui e che aveva poi digerito e superato questo momento nel periodo dai suoi venti ai suoi trent'anni.

Quale era il problema che lo ossessionava in questo periodo?   la maturazione filosofica del problema che gli era stato suggerito da Hölderlin: la coscienza infelice. Se la Grecia era felice e Israele e il cristianesimo coscienza infelice, che cosa significa coscienza infelice? Coscienza infelice vuol dire coscienza scissa. Infelicit    per definizione la scissione, la separazione, la contrapposizione interna. In questo momento

Hegel fa la riflessione logica fondamentale che crea l'hengelismo: se la scissione, la separazione, la contrapposizione interna è infelicità, è tuttavia anche coscienza. L'essere totalizzato senza scissione può essere felice, anzi è felice solo chi è un idiota, privo di autocoscienza.

L'individuo che non ha mai conosciuto l'esperienza tragica del trauma interno dello scindersi e del contrapporsi non arriverà mai a pensarsi nel senso pieno del termine. Questo, lo sfrenesante non lo aveva capito. Se è vero che l'essere scisso è infelice, è altrettanto vero che solo l'essere scisso può pervenire all'autocoscienza. È quello che poi dirà in una formula famosa della *Fenomenologia dello spirito* e cioè "bisogna passare attraverso l'ora notturna della scissione, della separazione, della contrapposizione, della guerra e della morte per vedere sorgere l'alba".

Scissione ed autocoscienza

Lezione 9

4. PROGRAMMA HEGELIANO

Nell'idea che la scissione è infelicità, ma che tuttavia la scissione è il prezzo della coscienza, c'è in nuce tutto Hegel. Chi non vuol pagare questo prezzo, non avrà questo risultato. E' precisamente questo fatto che Hölderlin non ha capito quando ha creduto che si può avere un'umanità felice solo distruggendo l'eredità ebraico-cristiana. Non ha capito in effetti che si può avere un'umanità felice solo superando la mentalità giudaico-cristiana, ma avendola vissuta fino in fondo. Come dirà poi Croce, non si può non essere cristiani.

A questo momento della riflessione hegeliana il problema si pone in questi termini: si tratta di capire fino in fondo il problema della scissione, che darà luogo alla grande dialettica hegeliana. La dialettica di Hegel sarà la teoria logica della scissione. Così Hegel ha trovato il suo terreno ed il suo spazio concettuale, costituito dall'analisi, sia logica che reale, del processo dialettico per cui l'umanità - anzi, qualcosa di più dell'umanità, come vedremo, cioè lo Spirito - raggiunge la sua pienezza ed autocoscienza attraverso la scissione e la lotta.

Qua si vede apparire il motivo profondo del pensiero germanico (che non coincide con il pensiero tedesco): che la verità è la guerra poiché il pensiero dialettico è il pensiero della guerra. Gli imbecilli non germanici hanno sempre detto che la verità è "pax"; ma questa è una formula superficiale. La verità in effetti non è semplicemente la pax, ma la pax dopo la guerra; è pace vittoriosa, Sigfrido. La totalità deve venire dopo la lotta, non prima. La verità è certo totalità, ma non totalità posta, totalità conquistata. Qua vediamo apparire gli schemi profondi della mentalità hegeliana, che sono in fondo le strutture profonde della mentalità germanica.

Filosofia della guerra

È stato detto che per i greci la verità è un'idea, che per il cristiano medioevale la verità è una luce interna di origine divina, per il pensiero germanico la verità è il risultato della lotta.

Nell'analisi della coscienza infelice Hegel fa una riflessione basata sulla contrapposizione tra il mondo greco, idealizzato da Hölderlin come società felice, ed il mondo cristiano, caratterizzato dall'angoscia, dalla separazione tra l'uomo, il credente ed il cittadino, dall'angoscia del peccato e della scissione.

Fatto questo, Hegel passò - e questo è tipico del suo tempo - ad una profonda e raffinata analisi delle grandi religioni, in modo da determinare una tipologia delle varie religioni sotto l'aspetto del rapporto fondamentale tra il finito e l'infinito.

Analisi hegeliana delle religioni: giudaismo (islamismo), religiosità greca, cristianesimo

Qui appare subito la sigla fondamentale del pensiero hegeliano. Il fulcro del suo discorso, sia filosofico che religioso è, il rapporto infinito/finito, che sarà anche il rapporto essere/coscienza.

Qua Hegel individua tre posizioni fondamentali:

1) Il finito si annulla nell'infinito perdendo così ogni sua dignità, valore e significato. Questa posizione è quella della religiosità ebraica e sarà poi ripresa, secondo Hegel, dalla religiosità ebraica, con tutte le sue famose metafore: "la goccia nell'oceano", "il granello di sabbia nel deserto", e così via. Cioè, la grande scoperta dell'ebraismo antico è la presenza e la verità dell'Assoluto infinito, cioè di Dio. Però questa scoperta dell'Assoluto e dell'infinito porta alla distruzione del finito. Questo concetto dell'infinito, che è proprio della religiosità ebraica, si mantiene nella religiosità islamica. Con questa posizione il problema del rapporto infinito/finito non si risolve in quanto si ha l'eliminazione, attraverso l'annientamento, di uno dei due termini. L'eterno infinito Dio dell'Antico Testamento e l'eterno infinito Allah eliminano e distruggono la positività del finito umano.

2) All'altro estremo abbiamo la religiosità greca, cioè la religione classica greca, nella quale, invece, l'exasperazione del valore e del significato del finito, cioè dell'uomo, conduce ad un processo inverso, cioè all'assurda finitizzazione e antropomorfizzazione dell'infinito. L'attenzione e l'ossessione greca per la dignità, il valore ed il significato dell'uomo, del finito, conduce al momento opposto di un'assurda finitizzazione dell'infinito, per cui la divinità assume le forme ridicole e contraddittorie di essere un uomo ingrandito (Zeus geloso, donnaiolo, vendicativo, che agisce come farebbe un boss ateniese). In questo modo la Grecia, dopo aver giustamente posto il valore del finito, perde tuttavia totalmente il valore dell'Assoluto e dell'infinito.

Se dunque Israele annulla il finito in un infinito che tutto riassorbe, la Grecia dal suo canto annulla l'infinito in un finito dilatato che, assurdamente, si pone come infinito. A questo momento sembrerebbe che la situazione sia tragica perché la scelta si pone tra una profonda visione dell'infinito in cui l'uomo si perde e un'assurda ipervalutazione del finito nel quale l'infinito si ridicolizza e si perde. Hegel dice che la soluzione sta nella mediazione.

Qui appare un concetto fondamentale di quella che sarà poi la logica hegeliana: la verità è fusione, mediazione di due estremi. Bisogna fare attenzione ad una cosa: la mediazione hegeliana non è via media, terza via, ma è fusione integrale al più alto livello di due estremi. I due estremi dicono o che l'assoluto valore è dell'infinito oppure che l'assoluto valore sta nel finito. Allora si ha la terza posizione.

3) Il cristianesimo, la teoria cioè secondo la quale l'assoluto infinito si incarna, si realizza e si manifesta nel finito diventando così valore assoluto. Nella religione cristiana, mediazione tra le due posizioni su esposte, l'infinito e l'Assoluto preso dalla tradizione ebraica si incarna e si realizza e si manifesta nel finito umano, in Gesù Cristo, vero uomo e vero Dio, e così il finito assume un valore assoluto. Il cristianesimo dunque in questo modo realizza la fusione dei due estremi: della mentalità ebraica e di quella greca costruendo implicitamente una filosofia in cui il finito non è altro che il realizzarsi dell'infinito senza che esista più contrapposizione tra i due.

**Cristianesimo
come
mediazione**

C'è una differenza, che viene subito in evidenza, tra il cristianesimo reale ed il cristianesimo filosofico di Hegel, che in realtà è l'hegelismo. Nel cristianesimo reale è certamente vero che c'è incarnazione, ma si tratta di un momento singolare e puntuale: Dio si è incarnato in Cristo e solo in lui. Nella mentalità hegeliana, invece, è tutto l'Assoluto che si incarna, si realizza e si manifesta nella totalità del finito, nella realtà. Hegel può avere ragione nel dire che il cristianesimo gli ha insegnato la teoria della mediazione e della incarnazione, solo che lui la interpreta in una visione di totalità ed immanenza che non ha più niente a che vedere con la religione cristiana concretamente e storicamente esistente. Infatti, Hegel interpreta la religione cristiana nel senso che l'Assoluto si realizza nel finito, intendendo per finito la totalità del finito stesso, cioè la realtà.

**Cristianesimo
reale e
cristianesimo
filosofico**

In questo modo Hegel ha trovato la sua soluzione, che consiste in una gigantesca filosofia della mediazione, la quale dovrebbe essere la realizzazione filosofica della fondamentale impostazione cristiana dell'Assoluto che s'incarna. A partire da questo momento implicitamente abbandona il culto della Grecia di Hölderlin perché considera che la soluzione greca era certamente una pseudo-soluzione. Il greco poteva sì essere felice, in Grecia è vero che non c'era separazione tra uomo credente e cittadino (questo lo considera ancora tanto vero che lo riprenderà nella sua filosofia politica come punto centrale), rimane tuttavia come lacuna fondamentale del pensiero greco il fatto che i greci non capivano il concetto di infinito. I greci non avevano il senso dell'Assoluto, dell'infinito, non avevano Dio. Dio è degli ebrei, ma questi ultimi, pur avendo Dio in forma anzi insuperata per potenza e ossessione, pagavano tuttavia questa conquista fondamentale con il crollo della finitezza. Nella Bibbia non c'è dignità umana, non c'è valore del finito, ma c'è solo il trionfo di Jahvè. Per questo la stessa moralità ebraica non è una moralità di soggetti, è una moralità di cieca obbedienza al volere divino, proprio perché non c'è la persona. Kant avrebbe detto che si tratta di una morale eteronoma.

Hegel dice invece che la *persona*, nel senso cristiano del termine, è il risultato di questa mediazione che il cristianesimo ha introdotto tra Israele e la Grecia, il cui simbolo è Paolo, l'ebreo che scrive in greco. In Paolo c'è l'impostazione centrale che l'Assoluto vive nel concreto e, secondo Hegel, questa è la verità. Non c'è altra vita dell'Assoluto che la vita reale, che la vita concreta. Ma, d'altra parte, non c'è altro senso della vita concreta, altra verità del concreto che di essere in qualche modo l'incarnazione dell'infinito e dell'Assoluto.

Concetto di
'persona'
nell'hegelismo

Qua appare quello che sarà l'asse centrale del pensiero hegeliano: la concretezza dell'Assoluto è la realtà concreta e la verità della realtà concreta è esser momento dell'Assoluto. C'è uno scarto tra la concretezza e la verità: la concretezza è l'esteriorità e la verità l'interiorità, come vedremo meglio. La concretezza dell'Assoluto è la realtà effettiva, cioè l'incarnazione dell'Assoluto. Ma, d'altra parte, la verità della realtà effettiva non è altro che la realtà dell'Assoluto. Per questa ragione il cristianesimo è *la rivelazione* perché è appunto rivelazione di questa mediazione fondamentale. Il pensiero hegeliano diventa perciò una teoria totalitaria dell'incarnazione, una teoria per cui tutto l'Assoluto si incarna e si realizza in tutta la realtà effettiva.

Concretezza
dell'Assoluto

Questa intuizione deriva da una riflessione nello stesso tempo profondissima e completamente stravolgente del cristianesimo. Il cristianesimo è certo anche questo, ma è soprattutto un'altra cosa: è teoria della salvezza, della grazia ecc., mentre in una teoria immanentistica, come quella hegeliana, non c'è posto per la tematica della grazia e della salvezza perché in qualche modo in essa tutto è grazia e tutto è salvezza. Tutta la realtà si salva perché è risultato della grazia: questo è sul piano teologico cristiano una follia. Ed Hegel lo sa benissimo dal momento che ha studiato per diventare pastore, solo che a lui, ora, non interessa più il cristianesimo reale, ma una lettura filosofica del cristianesimo che deve servire da base per la sua costruzione.

Risolve dunque così il problema tragico del rapporto infinito/finito, che non era solo un problema logico, non solo problema storico-religioso, ma soprattutto una terrificante angoscia esistenziale del giovane Hegel. Fu questa la scoperta derivante dalla pubblicazione degli scritti teologici giovanili di Hegel avvenuta nel 1907, per mezzo della quale si scoprì che per anni e anni (dal 1790 al 1800) Hegel era stato letteralmente devastato psicologicamente da questo dramma interno allora insoluto: non voglio perdere Dio, ma non voglio neanche perdere la dignità del mio io; voglio essere un io con Dio ed in Dio, ma né un io senza Dio (illuminismo ateo francese) né un Dio senza io (mentalità, religiosa tradizionale); devo assolutamente saldare la verità assoluta

Io e Dio.
Socrate e la
Bibbia

insegnata dalla religione con la verità profonda rivelata da Socrate e da tutto il grande pensiero pagano secondo cui l'autocoscienza, il mio io è un valore.

Qua in fondo Hegel ritrova il fulcro più potente di tutta la filosofia dell'occidente: saldare la Bibbia con Socrate. Questo bisogno è stato comune a tutto il pensiero postcristiano: i grandi pensatori non volevano perdere la fede, ma neanche il messaggio socratico. In questo senso aveva ragione Tertulliano, il solo vero filosofo cristiano estremista, quando tuonava che non c'erano dei cristiani, ma solo dei socratici. Effettivamente ci troviamo di fronte a qualcosa che trascende lo stesso dramma personale di Hegel. Si tratta di un dramma personale che, per riprendere la sua terminologia, incarna il dramma concettuale di tutto l'occidente cristiano. Quello che il giovane Hegel vive come tormento interno e personale è nello stesso tempo il filo rosso di un tormento filosofico che attanaglia il pensiero dell'occidente da quando è diventato cristiano, dopo essere stato greco e da quando è diventato greco dopo essere stato ebreo.

Dopo dieci anni di angoscia Hegel trova questa soluzione, che però più che vera soluzione è soltanto, per ora, un'intuizione. Essa richiede dimostrazione, la gigantesca ricostruzione di tutta la realtà che mostri come tutta la realtà in tutti i suoi aspetti, dalla natura alla storia, è un momento di realizzazione dell'Assoluto.

Rimane da capire cosa è questo Assoluto e rimane da capire con quale struttura logica l'Assoluto compie questa operazione. Qua si parte da un'intuizione che è una specie di cellula germinale, la quale per diventare organismo ha bisogno di un processo complicatissimo. Si può dire che Hegel dal 1800 al 1831, data della sua morte, non farà che esplicitare, costruire e ripartire questo nucleo fondamentale.

Interviene subito la tematica filosofica propriamente detta: l'Assoluto cosa è? Hegel ha a disposizione varie teorizzazioni in proposito. Ha in primo luogo la teoria spinoziana, la teoria più profonda dell'Assoluto della filosofia classica prekantiana; ha poi la teoria kantiana della inaccessibilità dell'Assoluto, la teoria fichtiana dell'Assoluto come Io e quella schellinghiana dell'Assoluto come unità indifferenziata di spirito e natura.

Immediatamente elimina la teoria kantiana. Hegel è stato sempre un antikantiano nel profondo dal momento che con Kant, per definizione, non si può fare una teoria dell'incarnazione della mediazione. Infatti, Kant si rifiuta di determinare l'Assoluto e può porlo solo in forma intenzionale e simbolica, come abbiamo visto nella *Critica della ragion pratica* e nella *Critica del giudizio*. Kant non vuole fare una teoria dell'Assoluto; ma, secondo Hegel, una filosofia senza Assoluto è come un tempio senza santuario vivente; non è filosofia, in una parola. La filosofia o è teoria dell'Assoluto, coscienza totale, o non è; sarà epistemologia, gnoseologia critica ecc., ma non è filosofia.

Rifiuta anche Spinoza. Certo, Spinoza gli piace molto più di Kant; ha affermato che per fare filosofia bisogna cominciare con l'essere spinoziani, dal momento che Spinoza ha posto che la realtà profonda è l'Assoluto, sostanza infinita ed assoluta; a Spinoza, però, gli manca la processualità ed il dinamismo. Si tratta, nel caso di Spinoza, di un assoluto immobile ed [...] dal momento che non ricomprende il divenire del reale.

Rimane Fichte, il quale ha, però, un limite fondamentale: sbatte tutto dalla parte dell'Io. C'è da precisare che, insieme al tormento circa il rapporto tra infinito e finito e l'interesse per la storia e per la religione, in Hegel c'è una fortissima venatura di empirismo e di concretismo. Sembra una cosa strana e si sarebbe portati a pensare il contrario, ma è così. Hegel ha sempre ammirato l'empirismo inglese, pur avendolo combattuto. Qui c'è una differenza fondamentale tra Fichte ed Hegel: per il primo gli empiristi inglesi erano degli imbecilli, mentre per Hegel Locke, Berkeley e Hume, anche se hanno sostanzialmente sbagliato perché non hanno l'Assoluto, sono dei profondi pensatori ed hanno il merito di aver messo in testa a martellate, per così dire,

**Programma
hegeliano:
ricostruzione
della realtà
come Assoluto**

**Confronto con le
concettualizza-
zioni di Assoluto
esistenti: Kant,
Spinoza, Fichte,
Schelling**

**(Rapporto di
Hegel con
l'empirismo
inglese)**

alla filosofia moderna l'esigenza fondamentale di adesione al concreto effettuale. Quello che c'è, c'è per Hegel. Il dato c'è ed in lui diventerà addirittura incarnazione dell'infinito. Gli empiristi hanno insegnato il rispetto della fattualità e questo per Hegel è fondamentale in quanto in lui è fortissimo, ripetiamo, questo aspetto concretistico. La filosofia per Hegel deve essere due cose: teoria dell'Assoluto e rispetto pieno e totale del concreto. Il filosofo non deve sognare, non deve scansare quello che c'è; deve piuttosto capire quello che c'è perché quello che c'è, c'è veramente e non è illusione, non è apparenza, è. Questo aspetto concretistico del pensiero hegeliano, che spiega la sua ammirazione per l'empirismo inglese, non lo si trova, ovviamente, nella filosofia fichtiana in cui tutto il pensiero sulla natura viene dissolto.

Si comprende come allora Hegel cada nelle braccia di Schelling, che in qualche modo corrisponde, invece, a questa sua esigenza. Schelling possiede l'Assoluto e, allo stesso tempo, ha un senso profondo della vita della natura, cioè della concretezza. Questo spiega l'adesione entusiastica di Hegel, tra la fine del secolo e il 1805, alla filosofia schellinghiana, che culmina nella prima opera significativa, *Differenza tra la filosofia di Fichte e quella di Schelling*, che è del 1802 e che è un violento attacco alla filosofia di Fichte ed un'esaltazione di quella di Schelling, insieme ad un'altra opera, di poco successiva, che rappresenta un'altra esplicitazione di questa sua posizione fondamentale.

Così cominciano a delinarsi i parametri del discorso hegeliano: fusione, mediazione tra infinito e finito, filosofia dell'Assoluto, ma nello stesso tempo rispettosa ossessione della concretezza e della integrità del concreto.

Emerge subito che rimane un vuoto: il metodo. Hegel ha chiarito l'impostazione fondamentale del suo pensare: da dove partire e dove arrivare; rimane il come arrivare a dimostrare che tutto il finito concreto non è altro che la realizzazione dell'Assoluto. Per fare questo gli manca il metodo dal momento che il metodo usato fino ad allora dalla filosofia (deduzione analitica e analisi critica, cioè la deduzione cartesiana, la scepsi critica humiana e l'analisi regressivo-trascendentale kantiana) non serve per lui, è inutilizzabile. In mancanza di metodo Hegel ricadrebbe in un insieme di affermazioni dissociate, quello che, come Hegel comincia e capire, è il vizio mortale di Schelling. Schelling - il suo ammiratore lo capisce ora - afferma e concatena, ma non dimostra; la sua filosofia non è altro che rapsodia filosofica. Qui comincia a staccarsi da Schelling e nello stesso momento riscopre il significato profondissimo del pensiero kantiano.

Hegel si accorge che Kant, in particolare, ha scoperto qualcosa di centrale: l'autocoscienza. Infatti egli ha trasformato tutta la filosofia in un processo di autocoscienza. Era questa la rivoluzione copernicana di Kant: aver scoperto che l'oggetto è un processo di costruzione riflessiva autocosciente del soggetto. Però ha avuto il torto di non capire l'Assoluto.

Hegel ha ora scoperto tutto il piano generale. L'Assoluto si incarna nel finito, si realizza come finito, procede attraverso tutta la storia del finito per realizzarsi come autocoscienza.

La storia della realtà non è altro che la storia dell'Assoluto, del suo incarnarsi nella totalità della realtà per ritrovarsi come trasparente autocoscienza. Così come Kant ha fatto per il finito, descrivendo tutta la storia dell'attività dell'io finito per portarlo alla sua piena autocoscienza, così Hegel dimostrerà che tutta la realtà non è altro che la storia del realizzarsi dell'Assoluto come autocoscienza totale. La teoria kantiana è un'autocoscienza del finito, la teoria hegeliana sarà una teoria dell'autocoscienza dell'infinito.

Così il programma è definitivamente chiaro e salda tutto: empirismo, razionalismo, spinozismo, fichtismo e schellinghismo, tutto viene divorato da questa gigantesca macchina tritaconcetti.

**Problema del metodo.
Soluzione:
percorso di autocoscienza dell'Assoluto**

Hegel è infatti, nello stesso tempo totalità spinoziana, processualità fichtiana, naturalità schellinghiana, concretismo empiristico, esperienza autocosciente kantiana. Solo che lo deve dimostrare e qui le cose rischiano di essere difficoltose. Hegel deve trovare ad ogni costo un filo rosso che gli permetta di non sbandare e di tenere la giusta via in questo oceano incredibile di impostazioni e di dati. Allora passa un altro periodo tormentoso; prima c'era stato il tormento esistenziale, l'angoscia del finito e dell'infinito; adesso c'è l'angoscia di colui che sa di possedere la verità e rischia di perderla per la difficoltà di costruirla razionalmente.

Sinteticità del programma hegeliano. Necessità della sua strutturazione e sistematizzazione

Lezione 10

Hegel è arrivato, come abbiamo, visto l'ultima volta, ad una posizione che ricomprende tutte le altre impostazioni filosofiche, soprattutto quelle sviluppate nell'ambito dell'idealismo, ripensandole però alla luce di una visione nuova; quest'ultima era sostanzialmente una teoria della totalità e della conciliazione della ragione con la realtà, che sono i due punti fondamentali del pensiero hegeliano.

Leggo da *Interpretazione di Hegel* di De Negri: "Nel suo sforzo di superare dialetticamente la contraddizione, esperita come una minaccia vitale, tra ideale e realtà oggettiva", che è la vecchia fissazione o il vecchio dramma romantico, "tra vita e forma positiva estraniata, alienata" della religione, della Chiesa e dello Stato, la tematica dell'estraniamento che il giovane Hegel esaminò soprattutto sul piano religioso, "Hegel giunge ad una cancellazione della differenza tra estraniamento ed oggettivazione". Qua Hegel coglie la matrice del dramma della vita umana sia individuale sia sociale. Ogni oggettivazione, ogni realizzazione concreta è in qualche modo un'estraniamento in quanto differenza tra realtà ed ideale.

Necessità di superamento della contraddizione tra ideale e reale

Nell'oggettività, nell'effettualità qualcosa si perde dell'infinito perché essa si realizza in qualcosa di limitato. Ogni realizzazione è limitazione; si ricordi in proposito la famosa formula spinoziana "omnis determinatio est negatio". Di fronte all'ideale della realizzazione totale della felice Grecia di Hölderlin, tutte le realizzazioni concrete, sia individuali che sociali (Chiesa, Stato, società, ecc.), si configurano come estraniamento proprio perché sono oggettivazioni. Però, nello stesso momento, Hegel scopre l'ineluttabile, assoluta necessità di questo processo. Quello che più tardi chiamerà l'Idea, l'idealità, non può vivere che in una sua realizzazione.

Allora ci troviamo di fronte ad una contraddizione a prima vista mortale: l'ideale non può vivere, esistere che nella realizzazione concreta, quella che Hegel chiamerà effettualità. Ma, d'altra parte, questa effettualità concreta, proprio per il suo carattere limitato, definito, sembra essere la negazione e sembra trasformare lo spirito agente in estraniato ed alienato in questa oggettivazione.

Si pensi come esempio alla frase "il matrimonio è la tomba dell'amore", tipicamente romantica. L'amore, spinta infinita, ed il matrimonio come sua realizzazione concreta, finita, istituzionalizzata; in esso, nel suo delirio, l'amore infinito e totale, si sente estraniato, oggettivato. Però è chiaro che solo attraverso questa limitazione, questa istituzionalizzazione, questo bisogno l'amore si realizza.

Da qui nasce la grande dialettica hegeliana, per cui l'alienazione, l'oggettivazione, è momento necessario della realizzazione dell'Idea stessa, a condizione, però, che non si blocchi in questo momento. In questo modo la difficoltà di cui parlavamo è risolta, almeno concettualmente. L'Assoluto, l'Idea, si realizza nella totalità dei finiti, ma non si ferma nella limitatezza determinata. Se si fermasse ci sarebbe la morte dell'idealità, dello sviluppo, del processo. "Questo passaggio, mediante cui l'idealismo assoluto reale rende possibile l'identificazione reciproca di questi

Oggettivazione dinamica come momento della realizzazione dell'Idea

fenomeni”, oggettivazione ed estraniamento, “si compie all'epoca della crisi di Francoforte in una forma concettuale fortemente irrazionalistica e mistica”.

Hegel ha dunque chiaro il concetto generale, ma non ha ancora chiare le modalità del processo attraverso cui questa realizzazione si compie. Capisce che c'è un'idea totale, l'Assoluto, che si realizza annegandosi, estraniandosi e nello stesso tempo realizzandosi nei momenti finiti, però non ha chiaro il processo sequenziale che sta alla base di tutto questo discorso. “L'interpretazione allora abbozzata della realtà oggettiva, culturale e sociale, come di una realtà necessariamente estraniata....., l'accettazione di questa positività come fatto ed il suo superamento propriamente ideale mediante la riappropriazione intellettuale ed insieme emozionale dell'estraniato.....”.

Qui si sente il linguaggio allucinante della filosofia hegeliana: positività, riconoscimento dell'effettualità nella sua alienazione, oggettivazione, estraniamento, limitazione, superamento di tutto questo mediante la riappropriazione intellettuale. Questo significa che questa limitazione, determinatezza, positività finita, viene capita come un fatto interno, come momento del processo assoluto. Non è cosa conclusa in sé, è solo momento del processo. Questo comporta una riappropriazione intellettuale, concettuale ed insieme emozionale perché permette di superare l'angoscia dell'estraniamento e dell'alienazione.

Riappropriazione intellettuale ed emozionale come superamento dell'alienazione dell'Idea

Il giovane Hegel si sente estraniato ed alienato nella chiesa luterana, nella Germania del 1795, nella famiglia classica occidentale di quegli anni ed aspirerebbe invece alla società felice, alla religione libera ed all'amore sconfinato predicato dai romantici. Si trova invece a vivere in uno Stato arretrato, in una chiesa non entusiasmante sotto vari aspetti; la sua prospettiva è quella di sposare una qualunque *Lotte* con relativa dote e corredo che gli farà lo strudel ogni giorno secondo la tradizione delle donne di casa tedesche e così via. Era una prospettiva non certo illimitata. Di fronte a questa situazione sorge in lui una profonda angoscia, che egli supererà intorno ai trent'anni, quando scopre che tutto ciò è certo limitato, determinato, per cui deve essere negato, ma è nello stesso tempo presente come realtà all'interno di un assoluto che in questo modo si muove e procede.

Si avrà allora un meccanismo a triplice spinta: 1) oggettivazione, alienazione estraniamento 2) recupero intellettuale ed emozionale, riappropriazione 3) ricomposizione di tutta la storia della totalità. “Il compito vero e proprio della filosofia diventa la conciliazione della ragione con la realtà”. Questo è il grande compito del pensiero.

Gli scienziati analizzano semplicemente la realtà nelle sue catene sequenziali, per cui essi descrivono ma non capiscono. Per Hegel la scienza è sempre stata descrittivo/funzionale e mai comprensivo/esplicativa. La scienza è per lui un meccanismo di definizione, di descrizione, di utilizzazione e di controllo. Questo è vero, è storia. D'altra parte c'è la ragion pura scatenata (Kant), il delirio metafisico che si perde nelle nebbie dell'omnipossibilità e della irrealtà: è colpa questa della dialettica trascendentale di Kant. Allora bisogna saldare i due estremi e dire - questa sarà la sigla hegeliana - che la verità non è la mediazione a mezza strada tra questi due estremi, ma la sintesi di essi, assunti nella loro pienezza ed integralità.

Gli opposti estremismi, presi in tutta la loro pienezza, non depotenziati, devono essere saldati insieme, e i due estremi sono: una teoria dell'infinito e dell'Assoluto (la ragione in senso kantiano, come aspirazione all'Assoluto, all'infinito ed al totale) e la realtà. Ma la realtà non nel senso fumoso dei metafisici tedeschi settecenteschi, ma nella sua piena corposità e cioè il cannone francese, le istituzioni, la famiglia così com'è, tutto ciò che i romantici certamente odiano, ma che è.

Ricomposizione tra realtà e pensiero, tra finito e infinito

Il compito della filosofia è quello di fondere insieme, di saldare questi due estremi; il filosofo è colui che concilia l'infinito, l'Assoluto, con il determinato ed il

finito senza rinunciare a niente di ambedue, dicendo cioè che il finito, il determinato, il creato, il concreto non è altro che momento realizzativo dell'infinito, dell'Assoluto in quanto momento transeunte. Per questo il finito muore; la sua sigla è la mortalità. La finitezza muore ed espia con la morte il limite di non essere infinito. Io muoio perché non sono l'Assoluto; si ricordi la formula religiosa: "io sono l'Eterno perché sono Dio".

Tutto ciò che è determinatezza, per definizione, muore e però nello stesso tempo che è morte è anche infinita vita dal momento che la vita dell'Eterno non è altro che l'eternizzazione nel concreto di tutta questa finitezza, che viene appunto riappropriata nella filosofia dall'Assoluto. "La filosofia deve mostrare come il finito non è altro che momento interno del processo dell'infinito".

Una volta fatto questo, compiuta cioè questa gigantesca riconciliazione in cui infinito e finito si saldano, si dà luogo al superamento ed all'annullamento dell'angoscia romantica del giovane Hegel. Prima era angosciato, tormentato e si trovava a disagio dappertutto; adesso trionfalmente si trova a casa dappertutto. A questo punto, infatti, può dire che lo spirito si trova dappertutto perché egli riconosce che, in tutto quello che c'è, c'è l'assolutezza, il processo necessario dell'Assoluto. Allora ciò che più aveva detestato (famiglia, chiesa, Stato ecc.) viene ricompreso, riconosciuto ed in qualche modo amato perché riconosciuto in quella che è la sua verità.

Questa storia del giovane Hegel è mirabile se la si guardi da una prospettiva psicanalitica: rappresenta, infatti, il superamento della rivolta adolescenziale contro il padre e contro la realtà. Come è noto, nella psicanalisi il padre rappresenta il principio della realtà, mentre la madre rappresenta il desiderio. È la mutazione di Hegel in adulto e il trionfo del principio di realtà sul principio del piacere, riconoscimento della ineluttabilità del reale, che è proprio dell'io, contro il principio dell'infinito desiderare, che è proprio dell'Es. La formula di Freud è, come è noto: "Dove prima regnò l'Es, regnerà l'io", formula famosa della morale stoico/razionale freudiana. Hegel è pienamente tutto questo e non a caso egli e Freud appartengono allo stesso ambito culturale del grande pensiero tedesco.

Psicologia dello
hegelismo

Lezione 11

5. LOGICA DEL DISCORSO E LOGICA DELLA REALTÀ VIVENTE

Nel 1800 Hegel, dunque, si riconcilia con la realtà nella sua totalità perché la ricomprende come verità. Prima la considerava negatività, falsità, limitazione; adesso la realizza come verità all'interno di qualcosa ben diverso dalla sua apparente presenza. Così come l'adulto - diranno i freudiani - si riconcilia con il padre (verso i 25/30 anni) e lo ritrova perché finisce con l'identificarsi con lui quando sbatte le corna con la realtà e si rende conto che in qualche modo ripete una storia e non può non ripeterla, Hegel fa la stessa cosa per quanto riguarda il suo rapporto finito/infinito. Il finito riflettente (lui stesso) si riconosce in quella realtà che prima aveva negato; ma si riconosce non assumendola ciecamente come tale, ma ripensandola come momento del processo dell'infinito.

In questo modo tutte le angosce sono risolte. Mentre Hegel dal 1790 al 1800 era stato un angosciato, dal 1800 al 1831 sarà "felice" nel senso filosofico del termine. Ed era felice perché possedeva il concetto.

E tuttavia in questo trentennio dovrà fare uno sforzo mostruoso, quello della dimostrazione. Dovrà infatti dimostrare come effettivamente si attui la conciliazione degli opposti.

Finora, infatti, la conciliazione è solo affermata, non veramente pensata e dimostrata. Hegel ha imparato dai filosofi precedenti che il pensiero o è dimostrazione o non è pensiero. Questa è stata la grande lezione che Parmenide ha dato all'occidente:

Necessità della
dimostrazione:
rottura con
Schelling

“Voi non dovete dire, voi dovete dimostrare analiticamente”. Il verbo di Parmenide in questo senso non si tocca.

A questo punto avviene la rottura con Schelling, il quale non dimostra, ma mostra semplicemente. La filosofia schellinghiana è geniale intuizione di come il naturale e lo spirituale, per così dire, si unificano in un Assoluto infinito, ma è una *mostrazione*, un vedere, non un *dimostrare* e questo significa che non è un comprendere. Schelling in fondo non pensava nel senso pieno del termine. Qui inizia dunque l'allontanamento e la rottura fra i due.

Hegel, infatti, vorrà pensare fino in fondo e dimostrare come ogni aspetto del reale, nessuno escluso, come ogni pezzo di questa effettualità è momento dell'Assoluto e non può essere altrimenti ricompreso.

Ma per fare questo incontra una gravissima difficoltà, che è insita nello stesso presupposto parmenideo, che cioè ci debba essere una dimostrazione e non una semplice esposizione. C'è qui una difficoltà apparentemente insolubile. Con che cosa si dimostra nella filosofia occidentale da Parmenide fino ad Hegel? Si dimostra mediante la logica classica, la meravigliosa struttura che gli eleati hanno creato, che Aristotele ha esplicitato formalmente ed i geni della matematica greca, da Eudosso ad Euclide, hanno portato al massimo livello di raffinamento. Ma nella logica formale il *lògos* non ammette la contraddizione, è per definizione *lògos* non contraddittorio. Solo l'essere, che necessariamente è, è, il non essere *non è*. La contraddizione immediatamente si autocancella e su questo sia Aristotele che i matematici non hanno mai avuto il minimo dubbio. La verità è la non contraddizione (principio di identità, non contraddizione, terzo escluso; si ricordino questi tre momenti fondamentali della logica aristotelica).

Problema logico del progetto hegeliano

Ma nel caso di Hegel ragione e realtà sono due contraddittori; allora come si mettono le cose? Quando Hegel afferma la finitezza dell'infinito e l'infinità del finito, dice una cosa che per Parmenide sarebbe stata una pazzia, dal momento che non è lecito pensare contraddittoriamente.

A questo punto Hegel parte da un presupposto completamente opposto a quello della logica classica: è vero che non si pensa contraddittoriamente, ma la realtà è contraddittoria; infatti la realtà è nello stesso tempo finita ed infinita. Ma allora Hegel deve trovare uno strumento logico diverso, rimaneggiando completamente gli assiomi della logica classica. Deve opporre un'altra logica alla logica degli eleati, che certo rimane quello che è. Cioè anche per Hegel la logica del discorso rimane una logica della deduzione formale di tipo eleatico-aristotelico. Ma la logica della realtà è diversa, anzi completamente opposta perché per essa non vale il principio della non contraddizione, ma vale il suo contrario, il principio di contraddizione.

Logica del discorso e logica della realtà

È in fondo quello che avevano intuito i cristiani fin dall'inizio quando hanno chiamato “mistero” l'incarnazione. S. Paolo aveva detto della incarnazione che essa era scandalo per gli ebrei e follia per i greci; con questo Paolo individua la diversità sostanziale dell'approccio dei due popoli. Per gli ebrei, popolo della religione e della intuizione religiosa, non c'è problema di verità e di falsità, solo problema di sacrilegio e di scandalo. Dire che Dio s'incarna, per essi è affermazione sacrilega perché l'infinito non può finitizzarsi. Per i greci, invece, che sono il popolo del *lògos*, non c'è scandalo e sacrilegio, cose che non hanno mai capito perché non possedevano Dio nel senso pieno del termine. Loro possedevano il *lògos* e per essi l'incarnazione era follia, assurdità, aberrazione logica.

Mistero e contraddizione dell'incarnazione di Cristo

Hegel riprende questo fatto fondamentale. In fondo egli è una gigantesca ricostruzione e un ripensamento, sicuramente diverso ma anche sicuramente [ancorato], della teoria dell'incarnazione cristiana. Egli vuole dunque mostrare che l'incarnazione non né scandalo né follia. Non è follia in particolare perché è pienamente razionalizzabile, a condizione di utilizzare un diverso apparato logico.

I cristiani hanno detto, arrendendosi in fondo al *lògos* greco, che era un mistero. Questa era per Hegel una resa di fronte al pensiero greco. I cristiani dicevano di sapere per mezzo della rivelazione, ma la cosa non era spiegabile razionalmente perché contraddittoria; si trattava, perciò, di un mistero di fede. Questa cosa non è dell'ordine della ragione, ma dell'ordine della fede. Questo discorso per Hegel è inaccettabile perché egli vuole essere un pieno pensatore e non semplicemente un teologo della pura fede. Non si deve credere, ma si deve sapere. Ecco allora la sua opera del 1802, *Credere e sapere*, che rappresenta la rottura con tutta la mentalità tradizionale religiosa cristiana.

Per Hegel il problema si deve e si può risolvere con una nuova teoria del sapere. Se non ci deve essere solo pura fede, mistero, ma sapere, e tuttavia il sapere finora è stato quello della vecchia logica eleatico/aristotelica, allora bisogna fare un salto rivoluzionario. Ecco allora che quello che la Francia fa nella realtà, la Germania farà nel concetto: la rivoluzione. La rivoluzione concettuale avviene per opera di Hegel ed è la nascita della dialettica hegeliana, che è veramente, in quanto distruzione e ricostruzione, rivoluzione nel concetto.

Dialettica hegeliana: 'rivoluzione' del concetto

Da allora si riverserà sulla terra un'ondata terrificante sulla base di questa creazione logica, di cui tutti i rivoluzionari hanno immediatamente intuito il significato fondamentale. Si pensi, a mo' d'esempio, che una delle ossessioni dell'ultimo Lenin, poco prima dell'insorgere del male che lo avrebbe fatto morire, era la creazione in tutte le fabbriche di gruppi di lavoro che dovevano studiare la dialettica hegeliana. Era un periodo tristissimo per la Russia postrivoluzionaria, scarseggiava il pane, la produzione era ridotta a quasi niente; e la grande preoccupazione di Lenin era che gli operai studiassero la logica di Hegel! Sembra il delirio di un ideologo pazzo, era, invece, la rivincita, dopo un secolo, della fondamentale importanza della logica hegeliana come asse di ogni realtà rivoluzionaria. La logica hegeliana è la logica della rivoluzione; quello che i francesi facevano e non potevano pensare, Hegel lo penserà.

Lenin e la dialettica hegeliana

Solo che, anche per questo aspetto, fino ad ora siamo in presenza di asserzioni. La nuova logica che assume come asse interno l'universale contraddizione sembra essere il delirio di un folle all'alba del 1800, anche se si comincia ad intravedere lo schema fondamentale del perché dell'universale contraddizione.

Il perché consiste nella riflessione che ogni finito è contraddittorio perché si pone nello stesso tempo come spinta infinita e come morte finita. Qua si ritrova l'angoscia del vivente che non vuole morire ma che inevitabilmente muore effettivamente. Si tratta in fondo della radice di tutta la religione, del dramma della morte. Questo è il punto di forza di ogni religione; qui infatti non si tratta di problematiche politiche, sociali, scientifiche o tecnologiche. Né la società felice, né la scienza, né il progresso tecnologico salvano; qui interviene la teoria della salvezza che è il punto di forza di ogni religione.

Uomo: spinta infinita, vita finita

Come risolvere questa contraddizione veramente mortale nel doppio senso del termine: reale e concettuale? Siamo di fronte ad un vivente che vorrebbe eternamente vivere e che, invece, muore e nello stesso tempo si dibatte oscuramente sentendo che in qualche modo non muore. Qua secondo Hegel c'è la verità profonda di tutto il pensiero religioso sull'immortalità dell'anima. È un discorso folle nel senso specifico perché è un mito, ma, come tutti i miti, nasconde l'oscura consapevolezza di una verità sostanziale. È vero infatti che il vivente muore, ma è anche vero che in qualche modo eternamente vive. È, come si vede, una contraddizione nei termini stessi: un morto che vive, una finitezza temporale che si eternizza. Se c'è una contraddizione fondamentale, proprio di questa si tratta. E proprio questo si realizza nell'unità contraddittoria di infinito/finito. Si vive, infatti, nell'infinita vita dell'assoluto del processo anche se naturalmente ci si annulla come finitezza.

Allora bisogna formulare un nuovo assioma per la nuova logica: contro l'assioma della logica classica per cui $A \text{ è } A$ e non è non- A , c'è l'assioma per cui A proprio in quanto è A è anche non- A .

C'è da fare attenzione. Questa nuova logica - lo sottolineo perché nessuno lo ha mai affermato con sufficiente chiarezza - è la logica della realtà vivente, della totalità vivente, del processo reale, non è la logica del discorso. La logica del discorso rimane per Hegel quella classica tradizionale e razionale ed è ovvio perché se la nuova logica fosse applicata al discorso, lo stesso Hegel non sarebbe in grado di evidenziarne la verità. La logica del discorso rimane in Hegel come logica dell'intelletto; invece la logica della ragione, della conciliazione del finito con l'Assoluto è la logica dialettica di tipo nuovo. Anche qui siamo nell'ambito del discorso Paolino sull'incarnazione. Ora questo discorso non è più follia, è *lògos* dialettico; quello che era implicito nel discorso Paolino viene esplicitato.

A questo punto Hegel ritrova un suo lontano parente, un suo antenato: il grande pensiero dialettico greco. Il pensiero di Eraclito e di Proclo, autori che legge attentamente per trarne il succo, digerendoli a suo modo.

Lezione 12

5.1. Filosofia della storia

5.2. Dialettica hegeliana

5.3. Ruolo della filosofia

Ora l'hegelismo ha una sua impostazione, un suo nucleo formale ed una sua metodologia. Siamo arrivati al 1802.

“Negli anni di Francoforte l'obbiettivo rivoluzionario, che si era mostrato come fondazione di una repubblica.....sul suolo germanico, della restaurazione della bella eticità dell'antica Grecia, viene apertamente abbandonato a beneficio di un ragionevole accomodamento con la realtà storica oggettiva”. Questo accomodamento non ha fatto di Hegel un opportunisto ed un conservatore. La realtà oggettiva politico-sociale con cui Hegel intende conciliare la ragione soggettiva, e che considera oggettivamente razionale, è quella della Francia post-rivoluzionaria, che ha Napoleone come primo console che la sta creando con ferrea struttura borghese. Hegel diventerà, come vedremo, il pensatore del mondo borghese non più sognato ma realizzato, il pensatore della nuova realtà borghese nella sua totalità.

Hegel
pensatore
della
borghesia

I due nuclei del pensiero hegeliano sono quelli che abbiamo visto facendo la storia del suo sviluppo e sono fondamentalmente il concetto di totalità, il concetto di processualità e la loro sintesi, e cioè la totalità come processualità di autocoscienza.

Per quanto riguarda il concetto di totalità c'è da dire che ciò che caratterizza l'approccio filosofico, rispetto a quello non filosofico, cioè “scientifico”, è proprio il fatto che la filosofia vede la realtà come totalità. La vecchia filosofia, sia pure grandiosa, che va da Parmenide a Spinoza - di cui Hegel è sempre stato un grandissimo ammiratore -, aveva il torto di essersi dimenticata che la totalità non è statica, ma dinamica, che cioè la totalità non è sostanza, ma processo.

Questa è la grandissima impostazione hegeliana, che ne fa un punto fondamentale, l'asse centrale di tutto il pensiero moderno, e non solo del pensiero filosofico: il tentativo di costruire una totalità come processo. Bisogna precisare che la parola *processo* può essere intesa in due modi assai diversi tra loro. Il primo è un modo puramente casuale: movimenti che si aggregano, si compongono senza avere una loro particolare direzione, un sistema cioè aleatorio secondo la terminologia scientifica attuale. Non è questo il caso previsto da Hegel. Hegel infatti è ossessionato dal fondamentale principio che la realtà è razionale e che il razionale è reale e che proprio

Processualità
secondo
Hegel:
dall'incoscien-
te all'autoco-
sciente

perché la filosofia è filosofia della totalità e dal momento che la totalità è razionalità, la filosofia deve esprimere la razionalità del totale. Ma, se il totale è processuale, la razionalità del totale significa che il processo è razionale.

Il processo, dunque, per Hegel, non è aleatorio, causale, ma è profondamente significativo. La significanza del processo totale consiste nel fatto che va dall'incoscienza all'autocoscienza. Per questo siamo di fronte ad un idealismo. Infatti la differenza tra il materialismo e l'idealismo non sta nel fatto espresso dalla formula quasi infantile per cui per uno c'è prima la materia e per l'altro c'è prima l'idea – puro gioco semantico privo di senso e con nessun significato reale -, ma nel fatto che, appunto, per l'idealismo il processo ha una sua significanza interna, una sua dimensione specifica, costituita appunto dal passaggio alla coscienza; che cioè il processo è coscientializzato. Questo fatto, almeno in questa forma, è inaccettabile per il pensiero materialista.

Ne viene fuori che, facendo per così dire la somma algebrica, abbiamo che la realtà è totalità, la totalità è processo, il processo è coscientizzazione, cioè sviluppo mediante il quale il totale (quello che Hegel chiama *Idea*, l'Assoluto che si identifica con la totalità) prende successivamente coscienza di sé, acquista la piena consapevolezza del suo essere, che nello stesso tempo è anche piena consapevolezza della realtà totale.

Cosa significa il fatto che l'Idea acquista piena consapevolezza di sé? Significa, secondo la formulazione famosa di Hegel, che “prima, semplicemente è, adesso - cioè alla fine del processo - sa di essere”. Sa di essere, a sua volta, significa che ricomprende tutta la totalità, cioè se stessa come razionalità.

Come si vede, siamo di fronte ad un gioco ad incastri in cui è facile comprendere cosa significhi *filosofia*. La filosofia diventa qualcosa di completamente diverso da quel che era precedentemente e, soprattutto, da quel che era in Kant. Qua veramente Hegel è l'anti Kant.

Compito della
filosofia
secondo Hegel

Per tutto il pensiero prehegeliano la filosofia era l'attività mediante la quale il pensiero umano prendeva conoscenza dell'essere. Lasciamo da parte le modalità con cui questo avveniva, modalità che sono diversissime: teoria del rispecchiamento, della costruttività, del sapere integrato, fenomenista, approssimativo, convergente, divergente, ecc.

Comunque sia, da Parmenide a Kant la teoria della conoscenza si poneva in questa posizione, salvo che in Spinoza, cosa che spiega l'interesse di Hegel per quest'ultimo. Per Hegel - come in qualche modo era anche per Spinoza - c'è una modalità completamente diversa; in particolare per lui il pensiero umano non è altro che l'autoriflessione della realtà stessa.

In altre parole, nella formulazione hegeliana “l'Idea è, ma sa di essere nel pensiero”; cioè il pensiero filosofico è *nell'uomo* - cosa indiscutibile -, ma non è *dell'uomo*; esso è, in senso profondo, dell'Assoluto stesso, che si sa nella filosofia. Perciò quando Hegel pensa, non è il buon Federico (/terzo nome di Hegel/) che dice quello che lui pensa del reale - come ritengono i superficiali scienziati -, ma in quel momento è la totalità che *si pensa nel* buon Federico. Il pensiero è empiricamente pensiero di Hegel, ma filosoficamente è autoriflessione del totale che si sa attraverso questo momento particolare. Questo spiega nello stesso tempo la modestia e la paranoia degli idealisti. La modestia è esemplificata dalla famosa frase di Croce “non sono io che penso”. Ma questa modestia si rovescia immediatamente nella paranoia più totale perché se non era Croce a pensare era lo Spirito e perciò Croce diventava sapere assoluto e perciò infallibile.

'Modestia' e
'paranoia'
degli idealisti

Hegel ha, dunque, creato questo modulo, che in fondo era già presente in Spinoza: la totalità si pensa e si coscientializza nella filosofia. La filosofia è interiorità del totale, così come la natura non è altro che l'esteriorità di questo stesso totale. Hegel

usa a questo proposito la famosa immagine del nocciolo del frutto immerso nella polpa. Il frutto è l'aspetto reale mentre la presa di coscienza, l'aspetto interno dell'autocoscienza è il nocciolo.

Da questo deriva l'unità indissolubile dell'interiorità autocosciente e dell'esteriorità realizzantesi. Non c'è più interno ed esterno; non c'è più il dramma della scissione tra l'effettualità e la coscienza, non c'è più separazione. La filosofia hegeliana è il superamento di ogni separazione perché la filosofia è appunto la ricomprensione del totale nel suo farsi autocoscienza attraverso tutta la sua storia.

Così viene fuori lo storicismo assoluto dell'idealismo hegeliano e posthegeliano. L'Assoluto è la totalità del reale; la totalità del reale è processo; il processo è autocoscientizzazione; quest'ultima è storicizzata perché è processualità. Perciò l'Assoluto non è sostanza - questo l'errore che ha bloccato Spinoza e gli ha impedito di vedere la verità -, l'Assoluto è storia. E la storia umana non è altro che la storia della presa di coscienza dell'Assoluto. Tutti gli eserciti della Terra, di tutti i tempi, non hanno combattuto e non sono periti per la patria mortale, ma per la patria senza confini e senza tramonto dell'autocoscienza assoluta.

Questo spiega nello stesso tempo l'ottimismo ed il tragicismo di Hegel, il suo pantragicismo. Tutto è, da una parte, meraviglioso ed è tale perché è assoluto, e nello stesso tempo tutto è tragico, perché è storia. Qua veniamo alla dialettica: la storia è guerra. L'Assoluto, in quanto processo, in quanto coscienza, in quanto storia, è dilacerazione e guerra permanente.

Qui si vede chiaramente come il pensiero hegeliano sia sintesi di un profondo motivo del pensiero ebraico cristiano (l'Assoluto come coscienza, Dio come assoluta autocoscienza), del pensiero greco (l'Assoluto come totalità e *lògos*) e del pensiero implicito nelle orde germaniche all'assalto dell'occidente (la sola realtà, la sola verità è la guerra).

Tutti coloro che hanno opposto la Germania filosofica a quella armata e si sono meravigliati della loro coesistenza non hanno capito niente dello spirito germanico. Le due cose vanno insieme e il pensiero hegeliano ne è la testimonianza più significativa.

In un certo senso il pensiero hegeliano è il seguente: la sontanzialità è il pensiero, pensiero che si pensa e si realizza nella lotta, nell'eterna dilacerazione e ricomposizione del totale. La lotta, la morte e la guerra sono il prezzo dell'autocoscienza. Questa è l'ossessione hegeliana e per questo gli hegeliani, sia di destra (fascisti), sia di sinistra (marxisti rivoluzionari) sono ossessionati dalla lotta e pensano che se non si lotta non si esiste e non si ha valore. Il concetto profondo della militanza nasce da Hegel. Solo il militante vive, ha senso e valore perché solo lui esprime la realtà e la vita profonda del totale in processo; gli altri sono la schiuma della storia. Per questo Hegel domina non solo il pensiero, ma anche la mentalità comune contemporanea nei suoi aspetti estremizzati. Che poi politicamente egli fosse, come vedremo, un burocrate moderato è un fatto che non ha niente a che vedere con la spinta profonda del suo pensiero. Nei grandi pensatori quello che essi sono empiricamente è diverso da quello che sono filosoficamente e in fondo questo fatto è stato teorizzato proprio da Hegel. Spinoza ed Hegel hanno trasformato la terra in un baratro di lotta permanente pur essendo due distinti e timidi signori.

Hegel ha considerato come sua scoperta fondamentale proprio quello che gli antihegeliani considerano la sua grande follia: il fatto che la coscienza è il risultato della dialetticità, il fatto che la coscienza è dialetticizzata. Per Hegel non può sorgere autocoscienza che attraverso un processo triadico di scissione e dirompimento dell'(Io), di contrapposizione e di ricomposizione in una suprema autorità riconosciuta. In questa linea il *maotsetung* pensiero diceva: l'uno si divide in due, i due si urtano e lottano tra

L'idealismo è uno storicismo

Ottimismo e tragicismo. Germania filosofica e Germania armata

Dialetticità della coscienza: "la coscienza si paga"

loro selvaggiamente e, infine, si ricompongono nella suprema unità realizzata dalla coscienza sociale assoluta.

Questo è il fulcro di Hegel: la coscienza si paga. È veramente la sua grandissima scoperta. Per il pensiero precedente la coscienza è un processo lineare; per esso, con lo studio, si diventa coscienti. Ma per Hegel questo è troppo semplice: la coscienza, invece, si paga con l'ora notturna della scissione, della contrapposizione, della lotta e della morte. Solo chi passa attraverso quest'ora notturna vedrà sorgere l'alba dell'autocoscienza.

Questa l'ossessione del giovane Hegel, che nel 1802 ha scoperto che certamente l'Assoluto è armonia, totale autocoscienza e trasparenza, come dicevano i greci, è certo il *lògos* greco (non a caso l'opera di Hegel si conclude con la famosa pagina in cui Aristotele descrive Dio che si pensa, cioè l'assoluta trasparenza, pensiero di pensiero), ma è anche - cosa che Aristotele non ha capito - tragicità, quello che caratterizzerà lo spirito germanico. L'apporto germanico alla filosofia per Hegel consiste proprio nella scoperta che per raggiungere quella armonia c'è un prezzo da pagare e cioè l'eterna, assoluta e totale battaglia. La pace finale è pace vittoriosa, è Sigfrido, l'espressione più potente del germanesimo. Alla fine poi certamente tutto si ricompone e ricomprende in una trasparenza cristallina e in una felicità assoluta, la quale tuttavia non è la felicità degli imbecilli, quella dovuta al soddisfacimento della istintualità, ma è soddisfacimento della moralità, è Dio assoluto che si è realizzato e che tuttavia non può realizzarsi se non dirompendosi. Ogni coscienza è la morte di un'altra coscienza: questo è il prezzo da pagare. Si diventa coscienti solo opponendosi. Il sì dell'autocoscienza è il dire no. Per questo la negazione ha valore fondamentale. Colui che vuole dire, deve cominciare con il dirompersi, col dirsi no e non può evitare in nessun modo questa drammatica scelta.

Per questa ragione, secondo Hegel, chiunque cerchi di pensare un processo lineare, cumulativo, lento, fluido e costante è un imbecille, il suo è cretinismo filosofico. Per tutto il pensiero tedesco - questa è la sua sigla - il processo è rottura e ricomposizione; è dilaceramento. Chi non si dilacera non sarà mai niente perché non sarà mai cosciente; potrà essere al massimo esistenza pura nel senso di un essere che non sa di essere, ma niente altro. Il sapere si paga con questa lotta.

Praticamente il pensiero profondo hegeliano sta tutto qui: è la gigantesca costruzione della lotta totale, del modo in cui l'Assoluto dilacerato, dirompente, scontrandosi e superando le sue contraddizioni, giunge all'autocoscienza di sé.

**Ruolo
dell'hegelismo**

Si vede subito che per il pensiero hegeliano la negazione è fondamentale e questo fatto rappresenta la rivoluzione più profonda della storia della filosofia dopo la nascita del *lògos* di Parmenide. Hegel disse una volta che, nella storia del pensiero, due erano i grandi, Parmenide ed egli stesso. Parmenide, infatti, aveva capito che c'era il totale e Hegel aveva capito che il totale è storia dialettica. Dopodiché non c'è più niente da dire; tutto è già stato detto. Così come Maometto nella tradizione islamica era il sigillo dei profeti, cioè la fine della profezia, Hegel, per tutto il pensiero idealista e in fondo anche per quello materialista dialettico, è il trionfo e la morte della filosofia. Con lui la filosofia ha detto tutto quello che di sostanziale aveva da dire.

Non a caso Hegel stesso guardava i suoi studenti con profonda tristezza. Pensava di essi che non potevano fare ormai altro che tacere dal momento che tutto quello che c'era da dire sul totale si era detto attraverso lui. Uno dei più profondi interpreti di Hegel, Adorno, ha detto che come la storia delle crociate era scritta dai cronisti franchi non come "gesta francorum", ma come "gesta /dei/ per francos", così l'Assoluto è "gesta assoluti per philosophiam hegelianam". Infatti, Hegel non è solo un particolare pensiero; è soprattutto il supremo momento di questa gigantesca ricomposizione.

In questo contesto la negazione diventa motore dal momento che per avanzare bisogna spaccare, dal momento che, se non si dilacera l'unità inconscia e puramente

data, non si innesca il processo della presa di coscienza. Bisogna instaurare la spaccatura, la contrapposizione e la lotta permanente perché la realtà divenga cosciente. Il no allora è fondamentale e il sì finale risulta da una serie di continui e concatenati no, cioè di dirompimenti successivi.

Si spiega così come questo individuo, che era un tiepido burocrate conservatore come persona fisica, sia diventato il pensatore della rivoluzione, dal momento che la rivoluzione è filosoficamente il dirompimento.

Dopodiché visse felicemente, preoccupatissimo di avere un alto stipendio mensile, facendo orge carnevalesche all'Opera di Berlino, perché lo spirito si deve divertire!

Lezione 13

Abbiamo visto come Hegel era arrivato a concepire un programma di assoluta riconciliazione di tutto il reale con tutto il razionale e di come, nello stesso tempo, la sua filosofia rappresentasse il superamento di quel dualismo che aveva caratterizzato la filosofia occidentale, il dualismo soggetto/oggetto.

Superamento del dualismo soggetto/oggetto e di tutti i dualismi

Infatti, nella filosofia hegeliana l'assoluto soggetto, cioè l'Assoluto, è nello stesso tempo anche la totalità dell'oggetto. La filosofia di Hegel così non era più idealismo soggettivo, come quello di Fichte, in cui l'oggetto, per così dire, si dissolveva nel soggetto; non era più un idealismo di tipo schellinghiano, in cui soggetto ed oggetto stavano come due poli di un'unità indifferenziata, ma era una filosofia del soggetto-oggetto totale in un processo di assoluta ricomprensione autocosciente.

Così Hegel mostra che la sua filosofia era superamento di tutti i dualismi e di tutte le antinomie che erano state poste da tutti i pensatori che lo avevano preceduto; per l'ovvia ragione che questi ultimi, essendo legati ad un metodo analitico, ad una logica dell'intelletto, logica analitico-formale, non potevano mediare e superare, in una visione superiore, i due aspetti della realtà che pur vedevano nella loro immediatezza e nella loro presenza. Di qui l'ammirazione di Hegel, da una parte, per gli idealisti in quanto avevano posto l'assolutezza del soggetto nella coscienza (c'è una frase famosa di Hegel in cui egli dice che Cartesio è stato un eroe perché ha posto la filosofia in rapporto, nella sua vera pienezza, col problema della coscienza, del *cogito*), e, dall'altra, il riconoscimento del valore fondamentale degli empiristi inglesi in quanto posizione della ineliminabilità del concreto, dell'effettuale e del reale nella sua immediatezza.

Per cui allora la filosofia hegeliana, dopo avere impostato questa teoria dello sviluppo della totalità in quanto processo di autocoscienza, che media e supera tutto le antinomie e tutte le contrapposizioni, si trova di fronte al problema di costruirsi uno strumento adeguato per questa ricomprensione del totale. Questo strumento adeguato è lo strumento dialettico. Hegel, infatti, non vuole fare una filosofia della scienza, cioè non vuole fare una filosofia dell'intuizione, della, per così dire, narrazione dell'Assoluto, ma una filosofia della ferrea deduzione di tutti i momenti del processo, dal principio primo alla fine. Questo é quello che ha imparato da Fichte.

Dialettica hegeliana: logica dell'intelletto e logica della ragione

“Messo che l'Assoluto è il termine e non il punto di partenza (come pretendeva Schelling) del conoscere, l'organo o - meglio - il principio della verità non è l'intelletto separante, astraente ed identificante, ma è la ragione unificante”. Qua c'è la contrapposizione frontale con il pensiero kantiano.

Per Kant l'intelletto è la conoscenza e la ragione è illusione. Invece, per Hegel la situazione si rovescia: l'intelletto è il momento iniziale e relativamente superficiale della conoscenza, perché è il momento della finitezza, della separatezza, mentre il momento della infinità e della totalità è la ragione. Per cui non si può fare a meno dell'attività dell'intelletto dal momento che è l'intelletto che separa, definisce ed

identifica, cioè separa dal flusso totale della realtà i singoli aspetti e li descrive e li definisce e collega. Tuttavia, si tratta di un momento in qualche modo astratto perché la logica dell'intelletto, che è chiaramente la logica formale, è un'operazione di astrazione nel senso latino del termine (da *traho*: *tirare fuori* dalla totalità, dal processo totale, i singoli aspetti, etichettarli e descriverli ed identificarli nel senso di bloccarli nella loro identità). Per questa ragione la logica dell'intelletto è la logica formale tradizionale, quella di $A \text{ è } A$; A non è non- A e terzo escluso. L'intelletto utilizza la logica formale della identificazione perché il suo compito, la sua funzione, è l'astrazione, la quale fa sì che si tiri fuori dal processo tutta una serie di aspetti, consentendo così di identificarli, bloccarli, analizzarli ed etichettarli.

La logica della ragione, invece, è la logica dialettica, dato che la funzione della ragione è di ritrovare la totalità del processo, quella totalità che l'intelletto elimina mediante le sue identificazioni successive. Allora, mentre la logica dell'intelletto è astratta, bloccante, identificante, la logica della ragione è ricomprensiva e comprensiva, totalizzante e, per così dire, fluente. C'è una famosa formula hegeliana in cui è detto che nella dialettica le categorie hanno mani e piedi, cioè, invece di essere separate, fluiscono l'una nell'altra.

Logica della ragione: tesi, antitesi e sintesi

La dialettica serve proprio a ricomprensione la totalità infinita nel suo infinito processo. Perciò, mentre la logica dell'intelletto è una logica finitista e bloccante (l'attività dell'intelletto è la sintesi finita), la logica della ragione (la cui attività è sintesi infinita) rende conto della processualità infinita.

Per questo motivo il giudizio kantiano in Hegel si rovescia. Per Kant l'intelletto conosceva e la ragione farneticava, dal momento che per lui la conoscenza è sempre catena finita. Per Hegel è esattamente il contrario. L'intelletto non capisce quasi niente nel senso profondo del termine ed invece la comprensione, nel profondo senso latino di *ricomprensione* del tutto, è propria dell'attività della ragione. È la ragione metafisica il santuario del tempo.

Kant aveva voluto dissacrare il santuario ed ha costruito un tempio senza sacrario, cioè una filosofia senza metafisica, ma poi, accortosi di aver commesso una madornale pazzia, ha recuperato la metafisica stessa attraverso un discorso indiretto che, come vedremo per Hegel, è completamente sballato. Infatti, per Hegel, il cuore, il nocciolo della filosofia, come di tutto, è proprio l'istanza e la realizzazione metafisica. E questa è opera della ragione.

Certamente, anche per Hegel, Kant poteva avere le sue buone ragioni nell'attaccare la vecchia metafisica, dal momento che questa era statica ed utilizzava una logica inadeguata. Ma adesso, con Hegel, la nuova metafisica dispone della logica del processo e non più della logica dell'identità e questa nuova logica la mette in condizione di pienamente corrispondere alla costruzione metafisica del processo stesso. La logica dialettica è fondata sulla inversione dei principi classici della logica formale. Al posto del principio di non contraddizione c'è la fondamentale contraddizione ed in particolare la A al suo interno si dirompe e si rovescia nel non- A e l' A ed il non- A , nella loro opposizione e lotta irrimediabile, danno luogo al passaggio, al salto qualitativo (negazione della negazione), alla sintesi, che è B .

Abbiamo, dunque, nella logica dialettica A , la negazione di A , che è non- A , la negazione della negazione e cioè la nuova affermazione, la nuova tesi che è B . A sua volta la nuova tesi B si dilacera nella nuova opposizione (B e non- B), che a sua volta dà luogo al salto in avanti C e così via.

Si vede come la logica del processo non è né lineare né cumulativa, come era invece - ed è - la logica del discorso, ma è logica dialettico-processuale in cui ogni tesi si rovescia e si spacca nell'antitesi e in cui l'urto delle nuove formulazioni dà luogo al passaggio ad un livello superiore, che a sua volta riproduce questa vicenda. Questo,

Assoluto come sintesi di tutte le sintesi

naturalmente, sino a quando si arriva alla conclusione, che è poi l'Assoluto nella sua pienezza autocosciente, perchè allora non si dirompe più. Una volta che l'Assoluto è giunto al termine della sua vicenda, cioè alla sua piena autocoscienza, cioè è e sa di essere nell'assoluta trasparenza di tutto il suo processo, è tutto e sa tutto nella totalità del sapere assoluto, allora non c'è più dilacerazione, processualità e negazione.

In questo modo la filosofia hegeliana si pone proprio come la contrapposizione più radicale al pensiero kantiano. Il pensiero kantiano è il pensiero della finitezza con aspirazione alla infinità, la quale però è irraggiungibile ed inaccessibile (per questo è stato detto che è un esempio tipico di pensiero tragico), il pensiero di Hegel, invece, è un pensiero ottimista, ma anche esso a suo modo tragico perché, se è vero che il risultato infinito c'è per definizione (l'Assoluto è cominciamento e risultato), tale risultato, però, è ottenuto solamente attraverso una processualità lacerante nel senso pieno del termine perché si fonda sulla lacerazione.

**Antikantismo
di Hegel**

Non bisogna disgiungere la verità dall'essere, la soggettività dall'oggettività, la natura dalla coscienza, ma l'Assoluto è la loro superiore identità in quanto è il loro pensiero. Bisogna, quindi, tener saldo che il pensiero è la verità unica e la realtà suprema. Attenzione, questa è la formulazione dell'idealismo più scatenato, ma bisogna ricordare che il pensiero è sì la verità unica, ma lo è solo in quanto è la totalità dell'oggetto, cioè è la totale oggettivazione, la totale effettività. Non si può disgiungere il pensiero dal reale perché il reale, il concreto, non è altro che la faccia esterna di quella realtà di cui la coscienza è la realizzazione interna. Siamo, quindi, in presenza di un blocco incredibilmente ricco.

Le categorie, il contenuto, le forme del pensiero si risolvono nel pensiero stesso, nella sua attività ed in ciò che il pensiero fa ritornando in se stesso secondo le necessità della sua natura. Per questo c'è in Hegel una ferrea deduzione di tutto. Qui, dice Hegel, Fichte aveva ragione e la grandezza di Fichte è di avere imposto all'attenzione il fatto che la filosofia è scienza, è deduzione piena ed è tale perché è concetto.

“La realtà è integralmente concetto per la stessa ragione per cui il concetto è integralmente effettivo”. Questo spiega l'odio quasi maniacale di Hegel per quello che lui chiama “l'anima bella”, cioè per l'anima sognante, per coloro che negano la realtà in nome dell'ideale, per coloro che ritengono brutto il mondo e non vogliono sporcarsi le mani con esso ritenendo di essere ad un livello superiore. Secondo Hegel questo atteggiamento è una bestialità perché per lui il reale è ideale e viceversa. Non c'è per Hegel separazione tra i due: l'idealità è la verità dell'esistente e l'esistente è la realizzazione del formale/ideale. Come la polpa e il nocciolo del frutto, essi costituiscono un'indissolubile unità ed è per questo che, a mio parere, è sbagliato dire, dell'hegelismo, che si tratta di un idealismo assoluto. Semmai l'hegelismo è un ideal/realismo assoluto.

**'Realismo'
dell'idealismo
hegeliano**

Certamente siamo in presenza di una forma di idealismo, in quanto per Hegel la realtà in ultima analisi è coscienza e una filosofia che afferma questo non può che essere idealismo.

Infatti la differenza tra idealismo e materialismo sta nel fatto che mentre per una filosofia materialista c'è sempre l'inesauribilità, l'opacità dell'essere - per cui il sapere umano può analizzare, scoprire e coscientizzare sempre i tratti della realtà, ma non può mai sostenere di avere esaurito e reso trasparente la realtà stessa -, l'ossessione degli idealisti è la trasparenza assoluta. Se si facesse, per ipotesi, una psicanalisi dei due pensieri, si potrebbe dire che l'immagine allucinatoria della filosofia idealista è la trasparenza dell'acqua e dello specchio; tutta la realtà si rende trasparente a se stessa nel concetto puro senza residui: si sa. Per i kantiani e per i materialisti in genere si sa solo quello che si sa, il che significa che non si sa quello che non si sa, che c'è un non sapere. Nella filosofia idealista, invece, c'è solo il sapere assoluto e l'idealismo diventa

**Differenza tra
materialismo e
idealismo**

una specie di delirio allucinatorio per cui il pensiero esaurisce la totalità dell'essere proprio perché è lui, pensiero, che è realtà [anche se è bloccante] e, allora, assurge a sapere assoluto. Sa tutto perché per sapere tutto è sufficiente che voglia sapere. È una forma che sa di paranoia: io sono il tutto e sapendomi so il tutto. Il soggetto è Assoluto; l'Assoluto è il totale; il totale procede in una dialettica dell'autocoscienza e ad un certo momento il totale si sa e, quando si sa, non avanza nulla, non ci sono residui. Siccome la filosofia non è filosofia dei filosofi che si spaccano le meningi, ma è espressione e realizzazione formalizzata e concettualizzata di questa allucinante vicenda dello spirito che si sa, ad un certo momento sa tutto e non c'è più niente da dire. Alla fine c'è il silenzio.

Infatti, la conclusione della filosofia idealistica l'ha tratta il grande pensatore Wittgenstein, che è colui che è stato l'unico a portare fino in fondo le conseguenze del pensiero hegeliano; egli ha detto che dopo Hegel c'è il silenzio, non c'è più niente da dire ed il fallimento dell'idealismo sta proprio qui. Il fallimento di Hegel consiste nel fatto che dopo di lui si è continuato a pensare, mentre non avrebbe dovuto esserci più spazio che per il silenzio e per l'adesione. Lo spirito, trasparente a se stesso, avrebbe dovuto dire sì all'eterno e ripetuto Hegel. Una volta, infatti, che lo spirito è e sa di essere e lo dice, cosa resta da fare? Niente altro che ripetere eternamente questo.

Si tratta, come è evidente, di una mentalità totalmente opposta a quella kantiana. Se Kant avesse letto Hegel, certamente lo avrebbe considerato un delirio della ragione spinta a dimensioni inumane. Ma la grandezza di Hegel consiste proprio nell'aver ossessivamente affermato ed insegnato a tutta la filosofia dell'occidente che le contrapposizioni sono effettivamente delle antinomie apparenti. Natura, spirito, soggetto/oggetto, tutto questo armamentario di cui si è nutrito per venti secoli il pensiero dell'occidente, è in fondo un gioco, un bisticcio, un delirio dell'intelletto per poter fare il bibliotecario. La filosofia non può contentarsi di fare la bibliotecaria; il filosofo non è uno schedatore della realtà, diceva Hegel, e, a proposito di Kant, diceva anche che quest'ultimo catalogava senza neppure sapere se c'era una biblioteca. Faceva la teoria dello spirito senza capire che, nello stesso momento in cui faceva questo, distruggeva queste proposizioni. Qui Hegel aveva ragione: nel momento stesso in cui si identifica, si separa, si analizza, si afferma proprio il contrario di quello che si fa; si afferma cioè che è il fare di un processo, di un totale. Solo che poi Hegel in questo discorso c'è impazzito dietro.

“La filosofia non può fare la bibliotecaria”

Una volta fatto questo, rimane ad Hegel di costruire il gigantesco apparato che è la sua dialettica. Qui ha solo pochi precursori; pochi, ma buoni. Intanto il fondatore della dialettica, Eraclito, il quale aveva affermato per primo che tutto è processo, anche se lo aveva affermato in maniera inadeguata. Diceva che tutto scorre, invece che dire che lo spirito è processo: l'idea di fondo è la stessa. Più che per aver detto “*panta rei*” Eraclito è ancora più grande per aver capito che la legge del processo è la scissione e la ricomposizione. “Armonia di contrari” diceva, avendo capito che la processualità presuppone il dirompimento e la ricomposizione, la negazione ed il ritrovamento, lo scindersi per ritrovarsi. È una specie di romanzo giallo allucinante in cui c'è qualcuno che cerca l'assassino e alla fine scopre di essere lui stesso l'assassino e cioè in cui il processo si ricompone nella totalizzazione iniziale. Tutto si dilacera e tutto si ricompone perché alla fine l'Assoluto ritrovi se stesso. Questo è stato il grandissimo Eraclito che in fondo, secondo Hegel, aveva già detto tutto, solo che non ne era consapevole. Egli rappresenta l'immediatezza, preconsa della dialettica nella sua presenza, ma non nel suo autosapersi. Eraclito aveva cioè intuito e per così dire pensato il processo dialettico, ma non lo aveva perfettamente tematizzato perché era vittima del naturalismo presocratico. Egli non poteva avere il concetto, fondamentale, di autocoscienza.

Eraclito

Questo concetto è stato il regalo meraviglioso che lo spirito ha fatto a se stesso per mezzo del cristianesimo. E questa è stata la funzione fondamentale del cristianesimo: aver fatto capire che la realtà è coscienza. Per questa ragione la vera filosofia cristiana non comincia con la scolastica, con la filosofia medioevale, i cui filosofi rimangono prigionieri della filosofia greca, ma la vera filosofia cristiana, come filosofia della coscienza (posta da Sant'Agostino) è nata con Cartesio. È con il *cogito* cartesiano che lo spirito si riconosce come spirito. Anche se la formulazione cartesiana pare difettosa per i residui di aristotelismo che contiene, pure è proprio Cartesio che ha detto per primo che tutto è *cogito*.

Cristianesimo

Cartesio

Dopodiché gli empiristi inglesi, pur nella loro bieca immediatezza, hanno sostenuto - ed è questa la loro grandezza - che l'effettualità è reale rifiutando le mitologie dell'aldilà del reale e dicendo che c'è una sola realtà, quella che effettivamente si manifesta. È il rifiuto da parte dell'empirismo inglese della trascendenza platonica. Per questo la filosofia moderna è retta dalla ferrea compresenza del genio di Cartesio, che ha scoperto che la realtà è coscienza, e degli empiristi inglesi, che ci hanno liberato dalla mitologia delirante dell'aldilà del reale.

Empirismo

Frullando tutto, come esito viene fuori Spinoza, il quale ha unificato le due acquisizioni. In Spinoza c'è il vero grande precursore di Hegel; un Hegel che non aveva letto Kant e perciò non è attivistico processuale, ma statico-sostanziale. Come si ricorderà, la Sostanza di Spinoza è nello stesso tempo realtà e coscienza, intelletto ed estensione nel suo linguaggio.

Spinoza

Poi viene Kant. Certo, Kant per Hegel in fondo non aveva capito niente perché non aveva il senso dello Spirito. Ora diremmo che mentre tutti quelli che lo avevano preceduto, a partire da Cartesio, erano dei teologi laici, Kant è il solo pensatore veramente laico, anche se profondamente religioso, perché il solo che non abbia commesso la follia di identificarsi con Dio o di presumere di essere lo strumento divino. Kant è il solo pensatore che sia sfuggito a questo delirio teologico e per questo si spiega l'odio che per lui nutriva il teologo puro di Stoccarda. Kant, infatti, rischiava di fargli saltare in aria tutto. Ma anche per Hegel, Kant aveva avuto un merito grandissimo, tanto grande da poter ritenere che il vero pensiero nella sua definitiva formulazione inizi proprio con lui: Kant aveva scoperto e dimostrato che lo spirito è attività, è costruttività. Questo non lo avevano compreso né Cartesio, né Spinoza. La lezione kantiana consiste nella sua affermazione che la coscienza è sempre il correlato di un'attività di costruzione e di lotta.

Kant

Frullando tutto questo (Eraclito, Cartesio, gli empiristi, Spinoza e Kant) si ha Hegel. La coscienza, l'effettività, l'attività, la costruttività e l'assolutezza teologica si fondono nel suo gigantesco delirio.

Lo spirito si costruisce e, costruendosi, si divide; la storia della realtà è il dirsi dello spirito nel suo farsi. Qui Hegel è profondamente kantiano perché il Dio trascendentale kantiano costruisce la realtà e nel costruirla finisce nel dirsi nel meccanismo di autoriflessione dell'analisi trascendentale. Questa è la cosa immensa di Kant e, in questo senso, senza Kant il pensiero non sarebbe mai riuscito a concludere nulla perché sarebbe rimasto prigioniero dell'antinomia irrisolta tra la sostanza e la riflessione. Con Kant la sostanza e la riflessione sono state fuse e separate nella costruzione autoriflessiva. Solo che Kant era il bieco figlio dell'illuminismo ateo. Kant era religioso, ma il suo pensiero si rifiutava di essere una teologia trasferita, mentre il pensiero di Hegel era in realtà ateo in quanto delirio religioso supremo.

L'odio/amore per Kant sono una delle sigle del pensiero di Hegel. Egli ha sempre pensato contro Kant: l'infinito contro il finito, la teologia delirante contro l'illuminismo ateo, il romanticismo scatenato contro il secolo dei lumi, il paranoico, se vogliamo, contro l'uomo normale. Ma nello stesso tempo egli nasce da Kant perché il

meccanismo hegeliano è quello che il buon vecchietto di Königsberg ha creato: processo costruttivo, che si fa e si dice, in cui il dire non è altro che la trasparenza del suo fare. La grandezza dell'analisi trascendentale kantiana sta nel fatto che, mentre gli altri descrivevano qualcosa che stava là, come un quadro, Kant non ha descritto degli affreschi bloccati sul muro, ma il suo è pensiero vivente. Kant ha scoperto il pensiero vivente, che si fa e si dice in una specie di sistema rotante continuo, in cui i due aspetti non si separano più. Il farsi della scienza ed il suo dirsi, il fare della morale ed il suo dirsi, il fare dell'estetica ad il suo dirsi sono la stessa cosa. Con questo si spiega come i kantiani siano diventati hegeliani: in fondo allora non sembrava che ci fosse stato un salto così grande. Sembrava che Kant fosse la filosofia della finitezza ed Hegel dell'infinito, perché Hegel nasce dal delirio della interpretazione del cristianesimo come teoria dell'assoluta incarnazione.

Lezione 14

6. LOGICA

6.1. Introduzione

A questo punto della sua meditazione Hegel si sposò. Aveva deciso che lo avrebbe fatto solo dopo avere ben chiarito il concetto. Durante la luna di miele scrisse l'opera più infernale del pensiero occidentale: la *Scienza della logica* che, per quanto riguarda la comprensione della processualità, è indiscutibilmente l'opera più fondamentale del pensiero umano. È l'opera che ha fatto impazzire tutti gli idealisti, per i quali è diventata una specie di nuovo testamento; lo stesso dicasi per i materialisti dialettici, i marxisti, i quali, pur pensando che tutto il resto è follia, non possono che riprendere pari pari lo strumento analitico hegeliano, senza cui non è possibile fare una teoria della trasformazione. Ricordate l'ultima ossessione di Lenin circa lo studio della dialettica hegeliana da parte degli operai delle fabbriche dell'URSS.

La 'Scienza della logica'

La *Scienza della logica* è un testo allucinante nel senso pieno del termine e illumina qualsiasi processualità reale. In effetti la mente umana non può affrontare una processualità se non è armata dell'hegel pensiero. Non a caso ad esso Mao si è rifatto in un suo saggio sulla dialettica che presenta grande interesse anche per la sua angolazione orientale.

Il sistema hegeliano comprende tre momenti: la logica, la natura e lo spirito. Sono i tre momenti del processo dell'Idea, che passa dal puro essere *in sé e per sé* all'essere che è e sa di essere, intendendo col termine *in sé* il suo puro essere e col termine *per sé* la coscienza.

Tripartizione fondamentale dell'Idea: logica/natura/spiritto

Sono tre momenti perché la struttura della processualità è dialettico-triadica: tesi, antitesi e sintesi; dove la tesi pone se stessa, l'antitesi la nega e la dilacera, dando luogo ad un processo di opposizione, e la sintesi che ricompone la totalità iniziale, arricchita grazie al processo di scissione, di lacerazione, nella sua piena presa di coscienza.

Questo tipo di sistema, a prima vista, ricorda in qualche modo il neoplatonismo, perché nel neoplatonismo c'è il ritmo della processione dall'Uno alla realtà ed il ritmo del ritorno dalla realtà all'Uno. Solo che tra i due sistemi c'è una differenza capitale, anche se alcuni hanno voluto sostenere che in fondo il sistema hegeliano è un sistema neoplatonico; infatti, in quest'ultimo, l'Uno si depotenzia, si indebolisce nel passare ai mondi ed i mondi debbono negarsi per ritornare all'Uno; per questo il neoplatonismo termina con l'estasi mistica in cui l'anima individuale si annulla e si ricompone nella luce dell'Uno secondo la famosa formula "e la luce ritrova e riconosce la luce". Invece, nel sistema hegeliano, l'Uno, cioè l'Idea, non si depotenzia nella realizzazione, nella concretezza del molteplice del mondo, ma si realizza esattamente l'inverso e cioè l'Idea

Fondamentale differenza tra hegelismo e neoplatonismo

si realizza e si manifesta nel molteplice e, solo attraverso questa realizzazione dialettica, raggiunge la sua autocoscienza, la sua consapevolezza.

Nel neoplatonismo c'è veramente il circolo di un depotenziamento e di un ritorno dall'Uno, luce assoluta al di là dell'essere, al molteplice, indebolito ed affievolito, ed il ritorno di un elemento del molteplice, la coscienza umana, all'assoluta luce dell'Uno - visione mistica -; per questa ragione il neoplatonismo è una filosofia religiosa spiritualista nel senso pieno della parola, anzi, è il modello più profondo e perfetto di filosofia e mentalità spiritualistica.

In Hegel, invece si ha l'esatto contrario. Hegel non è uno spiritualista; è un ideal-realista o un idealista storicista assoluto; in lui non esiste l'ossessione plotiniana che il molteplice indebolisce l'assolutezza dell'Uno; anzi, in lui il molteplice la realizza. Per Hegel è folle dire che l'Uno si depotenzia nel molteplice, come sarebbe folle dire che l'Italia si depotenzia e si indebolisce nella storia d'Italia. Per lui, anzi, il popolo italiano si realizza come nazione proprio nella storia d'Italia.

L'Idea assoluta si realizza e si manifesta nella totalità del processo reale; per questo c'è un circolo: momento di arrivo, Idea in sé e per sé e momento d'inizio, l'Idea in sé. Questo circolo processuale è completamente diverso dalla impostazione neoplatonica. L'impostazione neoplatonica è una diffrazione dell'Uno nel molteplice ed una concentrazione dell'anima nell'Uno; per questo è una teoria dell'anima. L'hegelismo, invece, non è una teoria dell'anima, ma una teoria della storia totale. Mantiene, però, del neoplatonismo il carattere idealista fondamentale perché in qualche modo è l'Assoluto, in quanto coscienza, che realizza la totalità.

C'è in fondo un elemento neoplatonico: l'elemento dell'Uno, la spiritualità, l'idealità dell'Uno. Non a caso uno dei pensatori più amati da Hegel era il grande dialettico neoplatonico Proclo, l'ultimo grande pensatore greco, l'ultimo capo dell'Accademia di Atene che fu ucciso da Giustiniano nel 529 d.c. Effettivamente in Proclo si trovano molti elementi di questa sistematica.

Vediamo questi tre elementi. Perché intanto si inizia dalla logica? Si inizia dalla logica perché la logica è l'Idea, il *lògos* nella sua pura formalità astratta, cioè nella sua astratta formalità. È la forma del processo. Non a caso è logica dialettica dal momento che la logica dialettica non è più forma del discorso, ma forma del processo. Per cui sempre in Hegel, il primo ed il secondo momento (la tesi e l'antitesi) sono astratte perché sono ottenute proprio dall'analisi che, per definizione, è il procedimento dell'astrazione dal concreto vivente. La realtà è sempre la sintesi. La sintesi è la realtà concreta, vivente, mentre tanto la tesi quanto l'antitesi sono due momenti astratti, ottenuti per separazione, per analisi del concreto. Si potrebbe dire: perché allora non partire dal concreto? Hegel non parte dal concreto per l'ovvia ragione che se non si fa l'analisi della tesi e dell'antitesi non si capirebbe niente della sintesi.

Qui viene fuori il meccanismo intelletto/ragione. Perché la ragione ricomponga e ricomprensca la totalità vivente è necessario che l'intelletto abbia analizzato, scisso e descritto le sue componenti.

Visto che la logica è il *lògos*, l'Idea nella sua astratta forma del processo, ad un'astrazione immediatamente si contrappone l'astrazione di segno opposto. L'astratto non sussiste e si rovescia nel proprio opposto proprio per il suo carattere astratto. L'opposto è l'astratta concretezza o, meglio, l'astratta effettualità. Nel primo momento della logica abbiamo la forma senza contenuto, nel secondo momento la negazione di questo e cioè il contenuto senza forma, cioè la natura, il proliferare apparentemente illogico ed assurdo di tutti i viventi in una loro continua ondata di concretezza. Hegel esprimeva questo con la famosa formula per cui "mentre la logica è il regno del *dunque*" e cioè della deduzione pura e della formalità, "la natura, invece, è il regno dell'*anche*" cioè della semplice additività del concreto. Noi non possiamo dire: c'è il

Perché la logica è la 'tesi' fondamentale

Astratezza di logica e natura

cane e dunque c'è lo scimpanzé, il gatto, ecc. Possiamo dire: c'è il cane, c'è lo scimpanzé, c'è il gatto ecc.

Abbiamo, dunque, due astrazioni che sono astratte in quanto sono in ultima analisi irreali. Nella realtà non c'è né l'astratta logica, l'astratta forma del processo, né l'astratta vitalità del processo, l'astratto proliferare del vivente. La realtà è il concreto, che, ovviamente, non è semplicemente il dato, ma è l'unità indissolubile della natura e della logica, cioè un *lògos* che si fa realtà vivente ed una realtà vivente che si riconosce come *lògos*.

Questa unità, come è evidente, è la negazione della negazione; è sintesi, in quanto il proliferare della natura è negazione dell'astratta formalità del *lògos* e, a sua volta, la coscienzialità dello spirito (sintesi) nega la pura naturalità del vivente. Nel momento culminante, che è lo spirito, abbiamo l'unità inscindibile dell'interno e dell'esterno, cioè il *lògos* diventa la riflessione interna, la coscienza, e la natura diventa la concretezza esterna, l'effettualità esterna. Nel momento dello spirito si ha un vivente che si riconosce come *lògos* nella sua coscienza.

Sinteticità del momento
'spirito'

Lo spirito è il momento in cui la natura si riconosce come logica interna e la logica astratta diventa forma del processo reale del concreto. Questo è lo spirito, il quale, ovviamente, è la filosofia dell'uomo, della storia umana perché l'uomo è la cerniera in cui il vivente diventa autocoscienza. L'uomo è il solo elemento naturale che sia cosciente e nello stesso tempo nell'uomo tutta la realtà diventa coscienza di sé, per cui nell'uomo la natura si riconosce come *lògos* e il *lògos* vive come natura della realtà storica (psicologica, sociologica, ecc.). In questo modo nella filosofia della storia e della cultura umane si ha la filosofia dello spirito, si ha la gigantesca fusione della totalità come *lògos* con la totalità della natura e si ha appunto lo spirito, l'autocoscienza definitiva.

Umanità come sintesi di logica e natura

Questo formidabile impianto, che nel suo genere è allucinatorio come potenza, presenta però alcune difficoltà fondamentali che questo gigantesco delirio non riesce a nascondere. In realtà l'apparato formidabile di Hegel sta nel primo e nel terzo elemento (tesi e sintesi), che, infatti, sono rimasti i punti fermi del profondo sistema hegeliano, la logica come forma del processo ed il processo reale. Il momento nero, invece, quello che ha causato la crisi dell'hegelismo, è lo sprofondamento, per la sua intrinseca debolezza, del momento centrale, quello della natura. Infatti, veramente non si capisce perché il *lògos* si rovesci nella natura, cioè perché la natura sia l'antitesi della logica.

Debolezza del momento
'natura'

Qua Hegel si è inventato, per necessità della causa, questa specie di struttura ampiamente discutibile, e discutibile non nel senso per cui tutto è discutibile; sarebbero, anzi sono, discutibili anche gli altri momenti, pur formidabili come ricchezza di impianto ed approfondimento. Qua abbiamo veramente una specie di aggiustamento *ad hoc*. Sempre la natura - su questo punto aveva ragione Schelling - è il punto debole della filosofia idealista perché quest'ultima è una filosofia della cultura. Se si osserva veramente bene si scopre che l'idealismo è la formidabile presa di coscienza della cultura umana ed in questo senso è stato grande, però esso fallisce nella natura perché per il suo carattere una filosofia della cultura non può trovarsi a suo agio nella natura. Perciò deve ricorrere a strani giochetti. Questo fu riconosciuto da un uomo di grande cultura e sensibilità, anche se non era un filosofo, De Sanctis. Egli, che era sempre stato un hegeliano della cultura e non del sistema, accettando la filosofia dello spirito ma non la sua sistematica delirante, fu uno dei primi a mettere in luce questo fatto, banale se si vuole, ma fondamentale: che l'hegelismo, proprio perché è la più grande filosofia della storia e della cultura umana, era praticamente estraneo alla tematica della natura ed era altra cosa.

Idealismo e problema della natura

La volontà di fare la sistematica totale e di ricomprendere forzosamente la natura, per necessità logiche, all'interno del sistema totale, fa sì che immediatamente il

momento della natura appaia come l'elemento di debolezza. Ma questo fatto causa una crisi totale del sistema perché se crolla la teoria della natura, crolla anche il resto. E infatti questo è accaduto.

Di fatto siamo tutti diventati hegeliani; tutta la nostra filosofia della storia e della cultura, anche di coloro che dicono che l'hegelismo è la peggiore aberrazione della storia (neokantiani, neotomisti, ecc.) di fatto sono hegeliani, così come d'altronde tutti i processualisti, anche quando maledicono Hegel, non possono non fare una logica dialettica della processualità. Nei due estremi Hegel ha stravinto: tutti quelli che parlano di processo sono diventati dei dialettici e tutti quelli che parlano di storia della cultura sono di fatto tributari della filosofia dello spirito hegeliana. Però non ci sono più hegeliani o - meglio - non ci sono mai stati.

Così come il solo kantiano è stato Kant, il solo hegeliano è stato Hegel. Questa è, del resto, una prova della loro grandezza. Non hanno generato imbecilli ripetitivi, come accade invece a pensatori magari grandi ma non eccelsi, come Croce per esempio. Il fatto che Croce, pur essendo grande, non è stato eccelso lo dimostra anche il fatto che l'Italia è stata infestata per cinquant'anni da crociani ripetitivi. Questo significa, in effetti, che il pensiero di Croce non aveva forza di spinta autocritica, quella che avevano Kant ed Hegel. Kant ed Hegel hanno generato una reazione a catena terrificante; sono stati due bombe atomiche a ripetizione successiva. Questo è accaduto nel caso di tutti i giganti del pensiero: Platone ha innescato Aristotele; Kant ha innescato Hegel, il quale, a sua volta, ha innescato Marx e lo storicismo odierno e tutto quello che è venuto dopo. Invece, un pensatore, pur grande, ma che non sia un gigante, non innesca niente e rimane lì. Si pensi a Malebranche, che fu ripetuto per decine di anni e che ebbe la stessa sorte di Benedetto Croce.

La debolezza intrinseca di un pensiero si rivela quando esso non ha la forza interna di dilacerarsi; anche qua sta la verifica della verità dell'hegelismo. La storia della sorte di Hegel è stata la verifica della sua teoria. Sembra paradossale ma è così: Hegel si è immediatamente dilacerato, si è rotto negli opposti. Il marxismo e l'esistenzialismo sono gli opposti nati da Hegel, pura dialettica della storia il primo e pura dialettica della coscienza interna il secondo. Marx e Kierkegaard sono proprio il prodotto del dirompimento di Hegel. E qua sta la grandezza di Hegel: aveva ragione quando diceva che ha senso e vita solo ciò che si dirompe e dà luogo a nuova vita, al salto avanzato. Hegel è stato questo, altri no, e qui sta la differenza. Hegel ha avuto questa soddisfazione postuma: che il suo sistema ha mostrato proprio dialetticamente la sua vitalità mediante il crollo del momento interno che ha lasciato sussistere i due estremi.

Solamente che qui vediamo la debolezza dell'idealismo assoluto in senso strutturale. La teoria della natura non tiene proprio perché questa è una teoria della cultura. Su questo il vecchio Schelling, diventato l'accanito nemico filosofico di colui che era stato per anni il suo fedele scudiero, fece un'analisi formidabile, dato che era un grande pensatore malgrado i suoi limiti. Vide subito il punto debole e disse che in fondo in esso si ricadeva nel kantismo di tutta la filosofia illuminista. Disse che in effetti nel sistema hegeliano la vera concretezza della natura non c'era; si pretendeva ci fosse, ma non c'era perché la natura in esso viene subordinata in modo astratto ed assurdo al *lògos*. La natura in esso è l'opposizione del *lògos*, antitesi del *lògos*, ma ciò significa che in qualche modo la natura è in funzione del *lògos*. Qui Schelling aveva ragione; si tratta di un'assurdità. Senza questa assurdità la filosofia assoluta, però, non vive perché non può fare a meno della natura. Ma, riducendo la natura a questo, in fondo Hegel si ritrova in una situazione senza sbocchi. Vedremo, infatti, che il passaggio dal *lògos* alla natura è proprio il punto dove non si capisce niente e non perché i concetti sono difficili, ma perché in effetti non c'è passaggio dal *lògos* alla natura. Non è che non si capisce perché è difficile; non si capisce perché c'è un vuoto e questo vuoto fa crollare il sistema.

Questa è una cosa evidente. Se si prendono dei testi su Hegel, si nota che tutti i commentatori si estasiavano alla sua logica, si estasiavano parimenti sulla filosofia dello spirito, che è veramente una delle cose tripudianti dello spirito umano, la cosa più profonda che sia stata scritta e forse mai si farà in quel campo, ma a proposito della natura non ci sono entusiasmi e tutti si limitano a riportare quello che Hegel ha scritto.

Questo fatto, che per noi oggi è ovvio, per Hegel è una catastrofe perché se cade la filosofia della natura, ovviamente non c'è più sistema hegeliano. Infatti, l'hegelismo degli stessi neohegeliani non è hegelismo. Qui hanno sempre falsificato tutto. Quando Croce, per esempio, o Green sostenevano di essere hegeliani, dicevano una cosa che Hegel non avrebbe mai accettato. Erano hegeliani solo in parte dal momento che si rifacevano ad un pezzo del sistema, ed in particolare alla filosofia dello spirito. Erano in realtà hegeliani per un terzo. Il vero hegelismo, invece, è la processualità totale dell'Idea in sé, fuori di sé ed in sé e per sé. O ci sono tutti e tre i momenti o non c'è più sistema hegeliano. L'hegelismo, però, è morto il 14/11/1831.

Lezione 15

6.2. Tripartizioni fondamentali della logica

Come Hegel struttura i tre momenti? Qua c'è una specie di gigantesco sistema di scatole cinesi, costituite da triadi. Ogni elemento di ogni triade si triadicizza. È un incastro a piramide di triadi e questo necessariamente perché obbedisce alla logica del processo interno, che è costituito da tesi, antitesi e sintesi; ogni tesi è la sintesi di qualcosa, salvo l'inizio e la fine ovviamente, che sono posti come pura tesi e come pura e definitiva sintesi.

Struttura del sistema hegeliano

L'essere puro da una parte, e, dall'altra, l'Idea in sé e per sé, cioè lo spirito assoluto, non danno luogo né a precedente né a susseguente perché non ci può essere niente prima del cominciamento puro e non ci può essere niente dopo la sintesi assoluta. Però, all'interno di questa circolarità immensa, tutto è triadicizzato fino all'ossessione. Si può dire che Hegel avesse il numero tre come ossessione personale, sempre realizzando lo stesso meccanismo che la tesi e l'antitesi sono astratte, risultato di un'analisi astratta e la sintesi è l'elemento concreto, il vivente, cioè quello dotato della pienezza.

Ora vediamo la logica. La logica, come abbiamo detto, è la realtà assoluta nella sua astratta forma del processo. Astratta forma del processo, non astratta forma del discorso. Bisogna fare attenzione. Mentre il discorso obbedisce alle regole della logica formale dell'intelletto, cioè la logica classica (identità, non contraddizione, terzo escluso), invece, la logica del processo, la logica del concreto obbedisce al principio dell'universale contraddizione. Tutto ciò si pone, si contrappone e si contraddice nel suo opposto.

Logica come logica della realtà vivente

Questo avviene a causa della impostazione metafisica fondamentale di Hegel, secondo cui l'infinito è la totalità del finito e il finito trova la sua sola verità nell'infinito. Se la totalità del finito è la realtà concreta dell'infinito, la verità del finito consiste nell'essere momento dell'infinito. Questa è la teoria metafisica hegeliana, che è la teoria dell'incarnazione assoluta. Come la verità di Cristo è di essere Dio, ma la concretezza del Cristo è di essere stato vero uomo, di essersi cioè manifestato, nello stesso modo la verità di tutto ciò che è, è di essere momento dell'Assoluto, del processo totale; ma la realtà dell'Assoluto è di essere in qualche modo concretezza di questo momento.

Per questo l'hegelismo è la filosofia della sintesi dell'infinito/finito nel senso più ad incastro del termine. Allora viene subito fuori il perché del fatto che ogni finito si annulla nello sforzo delirante perdente di porsi come verità definitiva, e allora in questo muore.

Qui c'è la riflessione formidabile di Hegel sulla morte. Hegel è stato il solo pensatore che abbia pensato la morte come vita. È questa l'essenza più profonda del pensiero religioso. Psicanaliticamente l'appello fondamentale e l'attesa della religione sta nel fatto che essa dice che non si muore nella sostanza, anche se soggettivamente si muore. Tutte le religioni sono religioni dell'immortalità dell'anima e della salvezza. L'hegelismo in questo senso, proprio per la sua matrice religiosa profonda, è la stessa cosa in senso filosofico. Hegel deve dimostrare che il finito non può che morire; è la definizione stessa di finito; ma che, nello stesso tempo, il finito non può morire, ha l'eternità.

Hegel ripeteva sempre - non a caso - la famosa frase di Spinoza "malgrado tutto sentiamo e speriamo che c'è l'eternità", che però non significa quello che comunemente è detto dalle religioni della salvezza. Questa è la posizione di Hegel: proprio perché ogni finito lotta in uno sforzo disperato per non morire (per infinitizzarsi), muore, scompare e si annulla, ma poi, rovesciandosi nel suo opposto, nello stesso tempo in cui si annulla si infinitizza. Sembra, ma non è, un paradosso; è la verità profonda della dialettica. La tesi si rovescia nell'antitesi perché non può sussistere, dal momento che è finita. Per cui apparentemente si annulla e scompare, per poi, però, ricomparire nella sintesi, in cui si ha la ripresa della tesi e dell'antitesi.

In questo modo allora il finito si annulla in quanto pretende di essere lui l'infinito - è la versione hegeliana del famoso orgoglio luciferino (il finito che crede di essere Dio) -, però nello stesso tempo non è vero quello che dicevano i biechi empiristi, che cioè quello che è morto, è morto definitivamente. Improvvisamente il finito ricompare nella sintesi; vediamo ricomparire la tesi annullata e l'antitesi annullata perché l'antitesi nega la tesi, la sintesi nega l'antitesi (negazione della negazione) e nella sintesi le ritroviamo ambedue trasfigurate. Si vede chiaramente l'origine e la matrice profonda di questo strano processo che nel processo totale distrugge ed annulla tutti i suoi momenti e nello stesso tempo li salva nell'eterno presente della sua verità assoluta.

Così nella religione Dio fa morire tutte le coscienze individuali, però le anime vivono eternamente nella beatitudine eterna. La matrice profonda della dialettica è questa strana mentalità: il finito deve morire perché non è l'Assoluto, ma nello stesso momento, dato che l'Assoluto è la totalità di questi momenti, in qualche modo essi sono imperituri nella totalità del processo. Allora abbiamo appunto che il finito, nel pretendere di porsi come infinito, si annulla e si rovescia nella sua antitesi, che compie la stessa operazione in senso inverso e fallisce pure lei. I fallimenti di entrambe dà luogo al salto in avanti, dove la sintesi crede di essere la realizzazione definitiva - questa è l'illusione di ogni sintesi - per poi scoprire che è tesi. C'è il permanente fallimento. Tutti credono di essere sintesi e si accorgono di essere solo tesi fino a che si arriva alla filosofia hegeliana, la quale è sintesi - o almeno crede di esserlo -. Hegel è morto felice credendo di essere la sintesi.

Il meccanismo, come si vede, non ha niente a che fare con la logica nel senso scientifico. Se si parla ad un logico della dialettica hegeliana egli risponderà che per lui questa non è logica. Questo è vero dal punto di vista di quello che lui chiama logica, ma è sbagliato dal punto di vista hegeliano perché, come già detto, Hegel non ha voluto fare una logica del discorso formalizzato, una logica formale, ma ha voluto fare una logica della struttura interna del processo, che è tutt'altra cosa. L'errore, semmai, è di averla chiamata logica. In effetti, le due logiche sono completamente diverse e non si è affatto tenuti ad escludere una delle due.

La logica si triadizza, come abbiamo già detto, dando luogo a: 1) la logica dell'essere; 2) la logica dell'essenza; 3) la logica del concetto.

Essere/essenza/
concetto

La logica dell'essere è la logica del puro presentarsi fenomenico, del puro darsi, presentarsi del pensiero (qua Hegel riprende la terminologia tipica della filosofia del

'700 europeo). La logica dell'essenza è la logica del puro riflettere. L'essere è l'esteriorità, l'essenza è l'interiorità. Del resto è tipico di tutta la filosofia occidentale considerare l'essenza come interna all'essere. Per Hegel, che lo interpreta in fondo kantianamente, l'essere è il presentarsi del dato, l'essenza il riflettersi sul sé ed il concetto - la sintesi - l'unità vivente dell'essere e del riflettersi, cioè dell'essere che si sa.

Però – attenzione! - tutto questo sempre nell'astratta formalità, che altrimenti sarebbe lo spirito. Questo è puro schema: puro schema del puro presentarsi, puro schema del puro riflettersi, puro schema dell'unità dei due nella concretezza del concetto, che è l'universale concreto.

Giunto a questo punto si pone un gravissimo problema. Come iniziare? È il dramma del cominciamento, come traduceva in italiano Bertrando Spaventa, che è stato il primo e più profondo interprete della filosofia hegeliana, maestro di Croce e fondatore del neohegelismo italiano. Suo fratello, Silvio, fu invece Ministro della Polizia e non a caso la ideologia della polizia italiana è l'hegelismo.....

**Problema del
'cominciamento'**

Il problema del cominciamento non è semplice; tutti gli altri filosofi possono cominciare dall'esperienza, ma Hegel non lo può fare e deve cominciare da quello che per lui è il vero cominciamento, non cioè da quello che si esperisce per primo, ma da quello che è veramente primo. Non è un problema da poco. Tutta la filosofia empirista non ha problemi e inizia da quello che sperimenta (sensazione, percezione, ecc.). Hegel non può cominciare da quello che fattualmente è prima, ma da quello che è prima logicamente ed ontologicamente.

Abbiamo visto che il primo problema della logica hegeliana è quello del cominciamento. Da dove deve iniziare la logica della forma del processo? Qui Hegel dice: "L'inizio del filosofare deve esprimere già l'essenza del filosofare come riflessione assoluta senza presupposti". Essendo un inizio senza presupposti, il primo atto della riflessione deve essere assolutamente indeterminato. Si vede subito come l'inizio della forma del processo della logica dialettica hegeliana sia necessariamente indeterminato, cioè privo di ogni determinazione specifica; per questa assenza di ogni determinazione, per questa vuotezza, immediatamente si rovescia nel suo opposto, cioè nel nulla, perché l'essere vuoto non è altro che il nulla di ogni determinazione. Immediatamente il rovesciamento dell'essere nel nulla dà luogo al momento dell'avvenire.

La prima triade della dialettica si costituisce, dunque, come: essere/nulla/divenire e mostra chiaramente la tipica struttura triadica dialettica che caratterizza la mentalità hegeliana.

**Essere/nulla/
divenire**

L'essere puro non si sostiene, ma si autoaffonda proprio per la sua purezza, cioè la sua vuotezza, in quanto si rovescia appunto nel nulla; in quanto rovesciamento dell'essere nel nulla, si configura come puro divenire. Così si innesca il meccanismo dialettico realizzando questi aspetti fondamentali: tesi e antitesi sono astratte, cioè non si reggono, non si autopongono, mentre il concetto è rappresentato dalla sintesi, dal divenire. Hegel, infatti, ha sempre spiegato come l'attività logica [a secondo la forma] ha tre lati: l'astratto dato intellettuale, il dialettico o negativo razionale, lo speculativo o positivo razionale. La tesi corrisponde all'astratto intellettuale. Il pensiero come l'intelletto se ne sta alla determinazione rigida ed alla differenza di questo verso altri. Un astratto così limitato vale per l'intelletto come ciò che è e sussiste per sé. L'antitesi di questo momento astratto intellettuale è dialettico-negativo-razionale: "Il momento dialettico è il proprio togliersi di siffatte determinazioni finite ed il loro passare nelle opposte".

Qua, come si vede, l'essere è tipicamente astratto intellettuale perché è proprio quello che per definizione non c'è, cioè l'essere privo di ogni determinazione. La sua negazione toglie proprio siffatte determinazioni finite e passa nelle opposte, dice Hegel.

Nella sua propria determinatezza, la dialettica è piuttosto la vera e propria natura delle determinazioni intellettuali delle cose e del finito in generale. La riflessione è un riferire della determinatezza isolata mediante il quale (il riferire) questa è posta in relazione - messa in rapporto - con altro, ma viene conservata nel suo valore isolato. Questo è l'intelletto, che relaziona, ma relaziona entità bloccate. La dialettica, invece, è questo trapassare immanente in cui l'unilateralità e la limitatezza della determinazione intellettuale si esprime come ciò che essa è, cioè come la sua negazione. Questo è il momento dialettico negativo. La determinatezza specifica della tesi intellettuale posta nel primo momento si nega perché ogni finito sopprime se medesimo. La soppressione di sé medesimo, cioè della propria determinatezza, è una propria caratteristica. Il momento dialettico forma dunque l'anima motrice del processo scientifico ed è il principio con cui solamente la connessione immanente e la necessità entrano nel contenuto della scienza.

In questo linguaggio, chiaro ma contorto, è espresso un concetto semplice: la determinatezza e la finitezza bloccate non si autosostengono, si annullano e questo annullamento mobilita tutto il processo dando luogo a quello che Hegel chiama il processo scientifico, cioè lo spirito.

Dopodiché: "La sintesi è il momento positivo speculativo razionale che concepisce l'unità delle determinazioni nella loro posizione, l'affermativo che è contenuto nella loro soluzione e nel loro trapasso".

Qui si deve fare attenzione perché questo è il fulcro per capire cosa è la sintesi nella dialettica hegeliana: "La dialettica è il risultato positivo - sintesi - perché ha un contenuto determinato" per cui si vede che in qualche modo la sintesi riprende la tesi in quanto determinatezza e non vaga indeterminazione, però il suo verace risultato non è il vuoto e astratto nulla. Prima era contenuto astratto (essere puro), poi un astratto nulla (antitesi); invece il "verace risultato" della sintesi non è vuoto ed astratto, ma la negazione di certe determinazioni, le quali sono contenute appunto nel risultato perché questo non è un nulla immediato, ma un risultato.

Qui ci sono i termini chiave della mentalità hegeliana, il fatto cioè che la verità è risultato, che il concreto è il risultato di un processo che, quando venga analizzato e sezionato, dà luogo alla doppia astrazione della tesi e dell'antitesi. La sintesi riprende l'elemento vivente della tesi e dell'antitesi, cioè la determinatezza della prima e la negazione del blocco della seconda, ma le riprende ad un livello trasceso e superiore, cioè costruendo una nuova determinazione più globale. "Questo razionale, pertanto, per quanto sia qualcosa di pensato e di astratto - perché a sua volta diventa astratto come tesi di un successivo processo - è insieme qualcosa di concreto - rispetto al momento precedente - perché non è unità semplice e formale, ma è unità di determinazioni diverse". È una sintesi, per cui è già, per così dire, un'entità diversa. "Perciò la filosofia non ha a che fare con mere astrazioni e con pensieri formali, ma solamente con pensieri concreti, cioè con concetti che sono nello stesso tempo realtà. Tutto ciò che è reale è razionale e tutto ciò che è razionale è reale".

È la logica del vivente, la logica del processo vivente per cui la sintesi è sempre un concreto e, in quanto tale, unità di determinazioni reali. Solo che rispetto al concreto, cioè alla totalità dell'Assoluto in quanto vita totale, esso stesso è un'astrazione. Se un vaso si rompe in mille pezzi, diceva Hegel, ogni pezzo è vaso.

La difficoltà sta appunto nel capire questo ritmo continuo in cui un concreto risultato si pone come astratto nel momento in cui si passa al successivo processo. La sintesi, concreta rispetto alla tesi ed all'antitesi, ridiventa astratta diventando tesi rispetto alla successiva sintesi.

C'è un solo concreto definitivo, che è il risultato, la totalità dello spirito, l'Idea assoluta. Poi esso è storicizzato nei ritmi della vita dell'Assoluto. Tutto questo non è un

Momento
'sintesi' nella
dialettica
hegeliana

processo esterno all'Idea assoluta, ma è l'Idea assoluta nel suo muoversi che segue questo strano ritmo: porsi, scindersi, ricomporsi e riapprofondirsi e, riapprofondendosi, riporsi, riscindersi, ricomporsi, ecc., per arrivare alla suprema consapevolezza.

Si tratta naturalmente di un processo reale, ma anche intemporale, cioè di un processo logico dal momento che nell'Assoluto tutto è dato, nello stesso tempo, nella sua storia, che in fondo è un eterno presente.

“Nella logica dell'Assoluto è contenuta la mera logica dell'intelletto - la logica formale, che è contenuta all'interno della logica processuale - e può essere parimenti ricavata da quella. Non c'è bisogno per questo di lasciar cadere il momento dialettico e il razionale. Così essa diventa ciò che è la logica ordinaria, un'istoria, ossia una descrizione di varie determinazioni di pensiero messe insieme, le quali, nella loro finitezza, sono fatte valere per alcunché di infinito”. Questa è l'illusione della logica tradizionale, che in fondo è una logica della tesi permanente, cioè della determinatezza finita ($A = A$, $A \neq \text{non-}A$, A o è vero o è falso), che viene fatta passare per poter dar luogo ad una comprensione dell'infinito. Ma questo è assurdo, l'infinito, in quanto processo di autocoscienza, non può essere formalizzato che nella dialettica, nella processualità.

La proposizione “l'essere ed il nulla sono lo stesso” sembra, alla coscienza rappresentativa o all'intelletto, una proposizione così paradossale che forse non la si ritiene detta sul serio ed è, infatti, questo uno dei compiti più duri del pensiero perché essere e nulla sono l'antitesi di tutta la sua immediatezza, [cioè senza che nell'uno sia già posta una determinazione che contenga la sua relazione con l'altro], perché sono separati. Essi però contengono questa determinazione. La deduzione della loro unità è pertanto del tutto analitica. La logica della dialettica, cioè, è una logica perché è una deduzione necessaria. L'antitesi è contenuta nella tesi, non è posta dall'esterno; è necessariamente posta nella tesi stessa. La tesi non può non diventare antitesi.

“La deduzione della loro unità è, pertanto, del tutto analitica come l'intero procedere della filosofia in quanto metodica, cioè necessaria”. Per questo siamo in presenza di una logica e non di una descrizione. Si potrebbe dire che siamo in presenza della descrizione di un processo, come la descrizione del corso di un fiume, ma Hegel lo nega dicendo che la descrizione del corso del fiume non è né analitica, né necessaria, dal momento che, nel momento in cui il fiume comincia a scorrere, non è necessariamente contenuto dove il fiume vada a scorrere. Invece nel caso dell'Idea, nel momento in cui l'Idea assoluta comincia il suo corso come essere puro, inevitabilmente già contiene in sé il suo risultato definitivo come essere omniconcreto autocosciente, che è totalità e sa di essere totalità. Si tratta di un meccanismo implacabile e necessario.

“La deduzione della loro unità è, pertanto, analitica come l'intero procedere della filosofia in quanto metodica, cioè necessaria; non è altro se non il porre esplicitamente ciò che già è contenuto in un concetto. Nel concetto di infinita Idea è già contenuto tutto perché è tutto”. Solo si tratta di dipanarlo e la forma di questo dipanamento è la logica dialettica. È questo il fulcro più profondo del pensiero logico hegeliano. Non siamo in presenza di una storia contingente, ma di una storia necessaria e la forma di questa storia è descritta nella *Scienza della logica*: logica dell'essere, logica dell'essenza, logica del concetto; cioè logica del puro presentarsi dell'Idea come immediatezza della datità (l'essere), logica del puro riflettersi in quanto coscienza interiorizzata di questa stessa realtà (essenza, che è l'interiorità di quell'esteriorità, che è l'essere in quanto manifestarsi), e, infine, logica del concetto, che è la sola vera concretezza dal momento che il concetto è unità vivente di un interno che si manifesta come esterno e di un esterno che si riconosce come essenza vera interna. Il momento di presentarsi è l'essere. Il momento della verità è l'essenza perché è nella riflessione che l'Idea si concepisce come verità. Il momento del concetto è il momento dell'unità della

Analticità
della deduzio-
ne dell'unità
di essere e
nulla nel
divenire

realtà e della verità, dell'effettività e della verità, cioè di un'effettività che si ricomprende come verità e di una verità come concretezza effettiva.

È una filosofia, quella hegeliana, che nello stesso tempo afferma e nega l'immediatezza. Bisogna dire che Hegel è il più immediatista tra i grandi pensatori in quanto ha sempre affermato che l'Assoluto è presentarsi immediato, non è al di là. Fulcro profondo di Hegel è che l'Assoluto non è al di là, cosa che invece era la vecchia mania di tutto il pensiero sia mistico che filosofico, che pensava ad un Dio che sta al di là dell'apparente transeunte realtà. Illusione del pensiero metafisico impazzito nel suo delirio di mediatezza. Hegel dice che i filosofi hanno fino a lui odiato l'immediato perché, avendo scoperto la mediazione - che è la grande scoperta del pensiero greco - questo fatto gli ha resi pazzi di odio per l'immediato e ha fatto loro negare l'immediato in nome di un ipotetico al di là. Platone, avendo scoperto, mediante Socrate, il concetto, la mediazione, ha detto che bisognava cancellare l'immediatezza.

**Immediatismo
e mediatismo
della filosofia
di Hegel**

Hegel dice che bisogna rifiutare questo mistico delirio della mediazione del concetto per tornare all'immediato. È una cosa eccezionale questo rifiuto radicale di ogni platonismo e di ogni mediazione in un pensatore idealista. Ma per Hegel l'Assoluto è immediato, è presentarsi, l'essere che si manifesta; a condizione, però, attenzione, di non fermarsi all'immediato, di unire questo alla sua riflessione e di superarlo, di farlo cioè prima essenza e poi concetto. Non c'è in Hegel il rifiuto greco della datità, come non c'è il rifiuto inglese della riflessività interna.

Certo per Hegel i due grandissimi del pensiero sono stati Platone e Hume. Platone per aver rifiutato l'immediatezza in nome della mediazione, l'invasato di Edimburgo per aver guidato la grande controffensiva della concretezza rifiutando la mediazione per l'immediatezza. Ambedue avevano ragione nella loro positività ed erravano nella loro negatività; in particolare Platone aveva ragione quando diceva che c'è la verità interna, ma errava nel cancellare l'essere; Hume aveva ragione di dire che non si può cancellare l'essere, che è l'inizio e la fine, in quanto l'Assoluto si deve realizzare, manifestare, deve essere effettività vivente, ma aveva torto a rifiutare l'essenza. La sintesi di questi due è la teoria del concetto hegeliana, di un concetto non statico, ma come attività e autocoscienza.

Filosofia greca, empirismo inglese, coscienzialismo cartesiano, costruttivismo kantiano, infinitezza e teologia cristiana, questi ingredienti, fusi e formalizzati, danno l'hegelismo, come abbiamo più volte mostrato. Non a caso Hegel ha detto di sé di essere la verità, perché era il risultato di tutta la storia della filosofia.

Ma altrettanto esatta, riguardo dell'unità dell'essere e del nulla, è anche l'affermazione che "essi sono semplicemente diversi". Qua parte l'attacco a Schelling: "Se è vero che l'Assoluto è unità, è anche vero che questa unità è unità di determinazioni specifiche". Non siamo dunque in presenza di un'unità indifferenziata, non dell'intuizione schellinghiana "la notte in cui tutte le vacche sono nere". Siamo in presenza di un'unità articolata, un'unità di determinazioni. In questo senso ha ragione l'intelletto a ribellarsi di fronte ad una vuota unità della ragione, al positivo razionale non articolato, perché è vero che le differenze ci sono e che l'unità dell'essere e del nulla è data anche dal fatto che essi sono semplicemente diversi. L'uno non è ciò che è l'altro; non c'è qui ancora la differenza indeterminata, dal momento che essere e nulla sono ancora l'immediato.

**Differenza
(antschellinghiana) tra
essere e nulla**

In questo modo spero di aver chiarito come proceda Hegel, anche se mi rendo conto della difficoltà. Sulla dialettica hegeliana c'è da 150 anni un dibattito, che è diventato sempre più confuso. Si avverte che in questa dialettica c'è qualcosa di formidabile, che qui Hegel ha centrato qualcosa di sostanziale, ma nello stesso tempo, se si analizza e formalizza, ci si accorge che ci sono delle assolute follie. Si resta in uno stato di ambivalenza di fronte alla dialettica hegeliana. Io ho l'impressione che abbia

**Ambivalenza
della dialettica
di Hegel**

scoperto qualcosa di sostanziale, ma non è riuscito a dirlo in modo definitivo; ci vorrebbe insomma un altro Hegel!

La tematica della totalità è stata in fondo affrontata solo in passato e da soli cinque grandi filosofi: Platone, Aristotele, Spinoza, Kant ed Hegel. Platone, Spinoza ed Hegel l'hanno affrontata producendo grandi deliri; gli altri due, meno invasati, l'hanno affrontata come costruttività. La cosa fenomenale della Grecia antica e della Germania romantica è stata quella di aver generato a distanza di venti anni una coppia di geni. Spinoza tra le due coppie fa da cerniera. Di lui Hegel dice che è il perno di tutta la filosofia moderna perché egli è il delirio della totalità che si pone come sapere assoluto, anche se non ha capito che c'è il processo di autocoscienza; il poveretto non aveva potuto leggere Kant. Hegel sente di essere Spinoza più il processo costruttivo, autocosciente, kantiano inserito all'interno, come motore interno. Egli ha sempre sostenuto che lo spinozismo è la verità senza determinazione reale, cioè senza processualità.

Filosofie della
totalità

Dopo di questi giganti non c'è più stato nessuno che avesse la loro energia mentale. E la differenza con coloro che seguono, anche se alcuni sono stati grandi, si vede anche dallo stile. Perché dopo Hegel c'è stata un'estenuazione del concetto? In fondo Husserl è stato grande in senso tematico solo perché si è posto questa tematica, senza tuttavia essere stato in grado di rispondere alla domanda.

Lezione 16

6.2.1. *Essere/essenza/concetto*

Riepilogando. La logica si divide in tre momenti: essere, essenza, concetto. A sua volta l'essere si suddivide in: qualità, quantità e misura. Nella qualità si inizia con: essere, nulla e divenire. La triade: essere, nulla, divenire è la prima triade della logica della qualità, che è la prima triade della logica dell'essere, primo elemento, a sua volta, della triade della logica. Ognuno di questi elementi ha tutta una serie di triadi.

Riepilogo

Abbiamo visto il primo momento della logica, cioè la logica dell'essere (qualità, quantità, misura) in cui si pone l'immediatezza dell'Idea nel suo presentarsi. Abbiamo anche analizzato la prima triade della qualità (essere, nulla, divenire) per mostrare come effettivamente funziona il meccanismo dialettico hegeliano: rovesciamento di una tesi astratta in un'antitesi egualmente astratta e, con la negazione della negazione, il superamento nella concretezza della sintesi, che, a sua volta, però, si mostra astratta rispetto alla sintesi più avanzata di cui costituisce la tesi.

L'essere è astratto nel senso che è darsi senza la sua verità; esso manca di una riflessione, che sola può dare la verità. La verità, infatti, è momento interno, non esterno, per cui l'astrazione della logica dell'essere, nel suo presentarsi senza verità, richiede la verità senza il presentarsi, che è l'essenza.

Momenti
'essere' ed
'essenza'

Leggiamo ora che cosa è l'essenza: "La verità dell'essere è l'essenza. L'essere è immediato. In quanto il sapere vuole conoscere il vero, ciò che l'essere è in sé e per sé, esso non rimane all'immediato ed alle sue determinazioni, ma penetra attraverso il medesimo nella supposizione che dietro questo essere ci sia ancora qualcosa d'altro che non l'essere stesso e che questo sfondo costituisca la verità dell'essere".

Qua appare evidente che il momento dell'essenza, antitesi dell'essere, è interna rispetto all'essere, al di là apparentemente di tale essere. "Questa conoscenza è un sapere mediato". Questa precisazione è fondamentale. In essa si esprime la constatazione che, mentre la logica dell'essere è la immediatezza, la forma dell'immediatezza, la logica dell'essenza, invece, è la forma della mediazione. Continua Hegel "...perché non si trova immediatamente presso l'essenza, ma comincia da un altro lato dell'essere e ha da percorrere antecedentemente una via, la via dell'uscire fuori

dall'essere o piuttosto dell'entrare nel medesimo". Questo perché apparentemente, rispetto all'immediatezza del puro rappresentarsi, la riflessione mediata si presenta come un uscire fuori dall'essere, andare al di là dell'essere, ma in realtà questo è illusorio perché nel suo aspetto profondo l'essenza non è altro che la verità interna dell'essere; cioè la via non è quella di uscire dall'essere, ma entrare piuttosto nella profondità del medesimo.

“Solo in quanto il sapere, muovendo dall'immediato essere, si interna, esso trova, mediante questa mediazione, l'essenza”. Qua tutti i termini della frase sono fondamentali. Il sapere si interna nell'essenza; mentre nell'essere il sapere stesso rimane al presentarsi immediato, nell'essenza si interna nell'interiorità del fenomeno stesso attraverso il meccanismo di mediazione e solo attraverso di esso trova l'essenza. Allora si capisce che il rapporto tra essere ed essenza è rapporto tra immediato e mediato, tra esterno e interno, tra presenza e riflessione. Però - attenzione - ambedue sono astratti perché in realtà non esiste l'immediato senza il mediato, l'essere senza l'essenza, l'esterno senza l'interno e il presentarsi senza autoriflessione.

Ne verrà fuori, invece, che il concreto non sarà né l'essere né l'essenza, ma il concetto, unità dialettica dell'essere e dell'essenza. In questo modo Hegel compie l'operazione che ha sempre detto di voler compiere: superare sia la pura filosofia del dato (empirismo), sia la pura filosofia del riflettersi (*cogito* cartesiano) per una filosofia della totalità in cui il darsi è l'immediatezza del riflettersi ed il riflettersi è la mediazione di questo presentarsi. Il presentarsi si rovescia immediatamente in un'autoriflessione mediata (l'essenza) e l'essenza è, a sua volta, sempre essenza di un essere, cioè di un presentarsi. In questo modo Hume e Cartesio sono nello stesso tempo negati, fusi e risolti in una nuova realtà filosofica, che è la logica del concetto hegeliano.

Momento
'concetto'

“La lingua tedesca ha conservato l'essenza nel tempo passato del verbo essere. Infatti, l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo”. Qua in un certo senso si torna alla grande tematica aristotelica. Anche Aristotele si chiedeva “che cosa è l'essere dell'essere”, che corrisponde a chiedersi “cosa è l'essenza”. A questa domanda, come è noto, Aristotele rispondeva “l'essere puro”. Ovviamente la risposta hegeliana è diversa; passa attraverso Cartesio e Kant, attraverso la filosofia della coscienza e della scienza moderne per cui l'essenza del fenomeno non è l'essere puro, ma è autoriflessione. Pur nella differenza tra le terminologie hegeliana ed aristotelica, si vede che qui Hegel è in fondo Aristotele, almeno per il fatto che la sua è un'ontologia. In questo Hegel è certo più vicino ad Aristotele di quanto potesse immaginare. È, a mio parere, un Aristotele rinato (mentre Kant e Cartesio erano gnoseologi, in questo distanti da Aristotele), però attraverso la lettura della coscienza agostiniana, cartesiana e della filosofia della conoscenza kantiana. Questo spiega perché l'essenza di Hegel non sia l'essenza di Aristotele, cioè semplicemente l'universale, ma sia invece il gigantesco movimento riflessivo della coscienza e della conoscenza, cioè la mediazione. Questa è una cosa che deve essere compresa bene altrimenti non si comprenderà nulla dell'architettura hegeliana.

'Aristotelismo'
di Hegel

In fondo Hegel pone come tesi la filosofia greca dell'essere, come antitesi la filosofia della coscienza (quella cristiana da Agostino a Kant) e come sintesi c'è...Hegel; è lui, infatti, che dice che non esiste essere senza essenza, non esiste darsi senza autocoscienza e non esiste autocoscienza che non viva in un presentarsi effettivo. È questa la formidabile potenza della filosofia hegeliana: di presentarsi proprio come la sintesi dei motivi più profondi delle due grandi tradizioni dell'occidente: quella ellenica e quella cristiana depurate e ridotte al loro nocciolo interno.

Essere e filosofia
greca,
essenza e filosofia
cristiana

Questa è stata una grandissima operazione ed Hegel è stato il più grande storico del pensiero che ci sia mai stato, anche se ha falsificato tutto sulla base dei suoi bisogni; questo perché la storia l'ha capita nel profondo, non per averla studiata sui libri, ma per

averla rivissuta e ripensata. Nella logica dell'essere Hegel è ridiventato il filosofo greco; così come nell'essenza è ridiventato il maniaco dell'interiorità cristiana, di tutti i *cogito*. Solo che poi dice che si tratta di due astrazioni e che il cristianesimo, come la Grecia, ha visto solo una faccia della verità, mentre con Hegel la verità appare finalmente nella sua interezza.

“Una volta che questo movimento (l'essenza) è concepito come il cammino del sapere (sapere assoluto, concetto, movimento dell'Assoluto che si muove attraverso questa struttura concettuale), allora codesto cominciamento dall'essere e l'avanzamento, che lo toglie e giunge all'essenza come un mediato (lo toglie, lo nega e pone l'antitesi, essenza, come mediazione che si oppone all'immediatezza), appare quale un'attività del conoscere che sia estrinseca all'essere e non interessi per nulla la sua propria natura”. Qui comincia l'attacco a Kant, che sarà il fulcro del pensiero hegeliano. Il processo del sapere non è esterno al reale, ma interno; non è l'io che vede, organizza e struttura il reale - questo era Kant -, ma è il reale totale che si automuove in questo gigantesco processo. È sempre l'Idea che si muove.

Antikantismo
di Hegel

“Ma questo cammino é il movimento dell'essere stesso”; viene qui ribadita la separazione netta dalla teoria kantiana, dal realismo gnoseologico kantiano. Il movimento avviene sì nella coscienza dell'uomo, ma è un movimento del totale, è la sua storia, la storia dell'Assoluto, di Dio, per così dire, che Hegel sta descrivendo nel suo schema formale. La logica è il puro schema formale della storia dell'Assoluto.

“Ma questo cammino é il movimento dell'essere stesso. Si mostrò nell'essere che per sua natura esso s'interna e che con questo andare in sé diventa l'essenza”. Lui lo diventa, non è il pensiero umano che pone l'essenza, é l'Idea stessa che, quando si pone come essere, internandosi e negandosi come puro esterno, diventa essenza.

Lettura e
commento di
alcuni
passaggi della
logica
dell'essere e
del concetto

“Se, dunque, l'Assoluto fu anzitutto determinato ed astratto come essere (ogni determinazione è astrazione dal momento che la vita reale è solo nel totale), è determinato ora come essenza. Il conoscere non può in generale fermarsi alla molteplice esistenza immediata, ma nemmeno al puro essere (non solo non può fermarsi all'essere, ma neppure all'astratto concetto puro dell'essere di tutti gli esseri, come hanno detto i greci. Questa è la critica dell'*eidōs* platonico alla forma aristotelica). S'impone immediatamente la riflessione che questo puro essere, negazione di ogni finito, presuppone un internamento (che non è l'interiorizzazione della coscienza, ma l'essere stesso come Idea che si internizza su se stessa e, così facendo, trova il suo nucleo interno, cioè l'essenza) ed un movimento che ha purificato l'esistenza immediata fino a farla diventare essere puro. L'essere viene, di conseguenza, determinato come essenza, come un essere siffatto nel quale è negato ogni determinato e finito (perché l'essenza, ricomponendo tutto l'essere nella sua verità, annulla tutto queste varie determinazioni finite)”.

“Quando si determini la pura essenza come plesso di totale realtà...”; plesso è unità, insieme connesso; termine tipico della filosofia del '600, esso esprime un'unità articolata e strutturata. Questo è l'essenza e si nota subito che l'essenza è un progresso rispetto all'essere, perché mentre l'essere è dissociato, l'essenza è un plesso, già connessione in quanto pensiero, mediazione. Viene in mente a proposito la famosa formula spinoziana “*ordo est connexio rerum*”.

Vorrei precisare a questo punto che quella di Hegel è la struttura tematica più potente di tutto il pensiero umano; quanto sia vera resta certo un interrogativo, ma sul fatto che sia la più potente non c'è il minimo dubbio. Anche da questo poco che abbiamo letto si capisce che tessitura concettuale ci sia in questo grandissimo pensatore. Bisognerebbe che voi sentiste il ritmo dell'esercito di concetti che c'è in Hegel! Hegel in fondo è nello stesso tempo complicatissimo e facile. Facile perché in lui si ripete sempre lo stesso ritmo di fondo: essere, essenza, concetto; darsi dell'esteriorità,

riflettersi dell'interiorità, vita concreta eterna, totale, unitaria del darsi e del riflettersi come totale assoluto, cioè come concetto. Una volta che si sia capito bene questo schema, Hegel diventa facile ed è possibile la ricostruzione del suo complesso pensiero. Cosa che non è possibile per Kant: la conoscenza di un pezzo della filosofia kantiana non ci permette affatto di ricostruire tutto il suo pensiero o un altro pezzo di esso. Hegel si può sempre reinventare purché si abbia il senso profondo della sua particolare dinamica

Ricominciamo: “La pura essenza, plesso di tutte le realtà. Queste realtà soggiacciono ugualmente alla natura della determinatezza (essere) e della riflessione astraente (essenza) e questo plesso si riduce alla vuota semplicità”. Qua, dopo aver detto che l'essenza è un progresso sull'essere, dice che anche l'essenza è una vuota astrazione in quanto separata dall'essere. Il meccanismo è sempre quello di porre e di togliere. È stato detto che, se c'è un'immagine di Hegel, è quella di uno che scrive, cancella ed alla fine, dopo aver cancellato tutto, si ritrova tutto trasparente. Le pagine sono diventate bianche, ma in esse in trasparenza c'è il sapere assoluto.

Vediamo: “Il plesso si riduce alla vuota semplicità (nel senso hegeliano di astrazione). L'essenza è a questo modo soltanto un prodotto, qualcosa di fatto”. Qui nasce concettualmente Giovanni Gentile, che passerà la vita ossessionato dalla logica del fatto e del farsi. L'atto è il fatto. In questa frase nasce il neohegelismo perché in essa Hegel sostiene che quello che è fatto, cioè che non vive più, non è realtà, ma semplicemente astrazione superata nel momento in cui è posta come fatto. La verità nel suo senso più pieno, cioè il concreto, non è ciò che è fatto, ma è ciò che eternamente ed universalmente si fa, cioè il sapere assoluto. Questo è essenziale da capire perché il neohegelismo italiano, che, malgrado tutto, è un pensiero importante, è nato da una riflessione su questo punto fondamentale.

Logica del fatto e neohegelismo italiano

L'hegelismo napoletano è questo ed ha avuto il grande merito di centrare questo aspetto fondamentale del pensiero hegeliano; mentre, per esempio, gli hegeliani francesi ed inglesi saranno ossessionati da aspetti laterali del suo pensiero (la logica pura, la filosofia della natura, dello Stato, ecc.). Grandissimo merito di Spaventa, Gentile e Croce, che erano tre grosse teste, malgrado tutto, è stato quello di aver capito che l'essenza dell'hegelismo è in fondo la vita assoluta, che esso è la filosofia della vita; ma non certo la vita in senso psico-sociologico-estetico (come sarà nel vitalismo ed in Bergson, cascami dell'hegelismo), ma la vita nel senso totale, l'eterno e totale farsi.

Ora, l'essere e l'essenza non sono un farsi, sono prodotti fatti e in quanto tali mostrano di essere astratti, di non essere l'Assoluto. L'assolutezza è vita, non qualcosa di negativo; Croce, infatti, dirà che l'Assoluto è storia, Gentile dirà che è atto puro; in entrambi i casi si tratta semplicemente di traduzioni in italiano modernizzato di questo concetto hegeliano.

Essere ed essenza sono prodotti mentre, invece, l'aspetto supremo, il solo concretamente reale, è il concetto, unità dell'essere e dell'essenza, vita, eterno farsi. È come per il pensiero: esso non è un pensato, ma un pensare. Qua si sente la lezione kantiana dell'eterno dinamismo dell'Io trascendentale e quella di Fichte che, nel momento in cui pone, supera. Non a caso Hegel lasciò scritto nel suo testamento che voleva essere sepolto accanto a Fichte, nonostante lo abbia combattuto per tutta la vita. Era il riconoscimento di una lezione fondamentale che aveva ricevuta da lui: che lo spirito è un eterno porre, che toglie e ripone, che è cioè vita e non astratta idea di tipo greco, astratta interiorità cristiana, astratto sapere trascendentale kantiano; è processo vivente che si attua.

“Quella negazione estrinseca, che è l'astrazione, non fa che togliere vita, le determinazioni dell'essere da ciò che rimane come essenza, non fa che collocarle sempre, per così dire, in altro luogo e le lascia essere così, prima come dopo (questa è la

definizione stessa dell'analisi, dell'astrazione: levare, accantonare, collocare una cosa vicino all'altra) e non di fondere in una vita totale. Ma l'essenza non è né in sé né per se stessa". Qui si comprende perché l'essenza non è una conclusione; essa non è, infatti, né il vero in sé, né il vero per sé, dal momento che l'in sé è l'essere ed il per sé è il concetto.

"È mediante un atto: questo è il suo limite e per questo muore dal momento che non vive di eterna vita autonoma, ma vive attraverso un altro (la riflessione estrinseca astratta), è per l'essere che continua a stare di contro ad essa. Nella determinazione sua, essa (essenza) è, quindi, la morta e vuota assenza in sé di determinazioni". L'essenza, come ogni astrazione, in quanto fatto, prodotto, è morta; invece l'ossessione di Hegel è la vita, come del resto lo era stata per Spinoza. Hegel e Spinoza sono dei deliranti della vita. E questo malgrado il primo pazzo se ne stesse continuamente chiuso nella sua stanza ad Amsterdam e Hegel scrivesse in viaggio di nozze la sua logica, che è un ben strano modo di vivere la vita sentimentale; rimane il fatto che sono maniaci della vita, non del sapere. Ambedue sono opposti a Kant, che, invece, era il vero maniaco del sapere, la cui ossessione consisteva nel chiedersi cosa si può veramente sapere. I due sono invasati dalla vita perché in fondo sono due religiosi nei quali profonde sono rimaste le radici lasciate dal fatto che l'uno aveva studiato per diventare rabbino e l'altro pastore luterano. Devono vivere la vita di Dio; le loro sono filosofie della vita divina. Kant è il solo che, pur essendo veramente religioso pare abbia veramente cercato di liberare l'umanità da questa paranoia luciferina per cui il sapere umano non è sapere umano ma sapere divino. Per Kant il sapere umano non ha niente a che vedere con la vita divina, è altra cosa.

**Vitalismo
teistico di
Hegel (e
Spinoza)**

"Ma l'essenza, come essa qui è divenuta, è ciò che è non per una negatività a lei estranea (non c'è niente di esterno ed estraneo perché tutto è momento dell'Assoluto - qui pensa sempre contro Kant), bensì per la sua propria". È il movimento infinito dell'essere. Quando a Croce facevano lamentele per il fatto che cadevano bombe, durante la guerra, e morivano persone innocenti, Croce rispondeva che non ci sono morti innocenti perché la storia è storia di tutti in quanto spirito. È una formulazione hegeliana; nessun uomo può pretendere che, se gli capita una botta in testa, questa sia esterna; è sempre in qualche modo lui che se la dà, lui in quanto processo della storicità umana. Non ci sono, dunque, vittime innocenti della storia, c'è la storia, cioè l'automuoversi di questo processo che nello stesso tempo è di tutto e di tutti. Questo motivo profondissimo lo ritroveremo sia in Marx sia in Nietzsche. È la filosofia germanica in cui si ritrova in fondo il motivo più profondo dello stoicismo romano. Ecco che, dopo aver riscontrato le tracce della mentalità greca e della mentalità cristiana, ritroviamo anche le tracce, l'essenza profonda della mentalità romana e della bellissima frase dello stoicismo romano di Seneca per cui "il proprio destino non bisogna sopportarlo, ma amarlo; qualunque esso sia" e bisogna amarlo perché il nostro destino non è esterno a noi, ma nostro proprio. La storia romana non è esterna ai romani, ma è la vita del popolo romano. Questo motivo, potenziato, si ritrova in tutta la filosofia tedesca. che non è certamente filosofia di piagnucoloni. Certo che poi don Benedetto non mancò di incavolarsi quando lo spirito commise l'orrore di far cadere cinque bombe americane nella casa del filosofo!

**Infinitezza
dell'essere:
stoicismo di
Hegel**

"Essa (l'essenza) è l'essere in sé e per sé in quanto indifferente ad ogni determinatezza dell'essere, in quanto l'essere altro e la relazione ad altro è stata assolutamente tolta. Ma non è soltanto questo essere in sé; come semplice essere in sé non sarebbe altro che l'astrazione della pura essenza; ma è, altrettanto essenzialmente, essere per sé. Essa stessa è questa negatività, il togliersi dell'essere altro e della determinatezza". È il ponte tra l'essere in sé e l'essere per sé. "In questo modo l'essenza, come perfetto ritorno dell'essere in sé, è così anzitutto l'essenza

indeterminata. Le determinazioni dell'essere sono in essa tolte; le contiene in sé, ma non come in essa sono poste”.

Passiamo, ora, al concetto. “La sfera propria della logica è quella del concetto, ovvero la determinazione del graduale sviluppo della riflessione sino al concetto del concetto, che si manifesta come verità assoluta ovvero conformità tra forma e contenuto, essere ed essenza, perché è la loro identità”. E il commentatore dice: “Kant, legando la forma ad un contenuto, posto come indipendente dalla coscienza, cioè condizionata dall'esperienza, ha frenato quella libertà, che egli aveva pur intravista come l'essenza del pensiero. Hegel, perciò, definisce il concetto come la potenza sostanziale che è per sé e che è totalità, nella quale ognuno dei due momenti è il tutto”.

Lettura e commento di alcuni passaggi della logica del concetto

Riflettiamo un momento su questo, che è un problema importante. Qua sostanzialmente abbiamo la contrapposizione, separazione e nello stesso tempo riassorbimento di Kant, in quanto, per tutti gli idealisti tedeschi, l'aspetto centrale di Kant, quello che ne fa la svolta nella storia del pensiero, è di avere posto la filosofia come teoria della libertà. Però, paradossalmente, se Kant ha posto la filosofia come teoria della libertà nel modo più profondo nella *Critica della ragion pratica* e nella *Critica del giudizio*, ha rinnegato parzialmente questo fatto nella *Critica della ragion pura* perché in questa sua opera, in fondo, è rimasto nell'ambito viziato dell'illuminismo francese e dell'empirismo inglese, cioè è rimasto vittima in qualche modo di Hume e della grande matematica francese. Questa è un'interpretazione di Kant abbastanza contestabile; secondo me, è la prova del fatto che gli idealisti erano dei pazzi e Kant era invece, una persona equilibrata. Tuttavia questo discorso ha una sua consistenza logica profonda. Gli idealisti vogliono fare una teoria della libertà totale; per questa ragione - lo abbiamo visto sin dall'inizio - Fichte ha avuto il merito, fondamentale (proprio nel senso che fonda) per tutti gli idealisti tedeschi, di aver fatto la totalità della libertà. Solo che poi questa totalità della libertà era stata interpretata da Fichte in senso troppo soggettivo; per questo egli ha esposto il fianco alle critiche di Schelling, che sono in fondo state riprese pienamente da Hegel, che di Schelling era stato per cinque anni il fedele compagno di armi.

Idealismo e teoria della libertà di Kant

Tecnicamente il problema consiste nel fatto che la negazione kantiana della totalità e dell'assolutezza della libertà si fonda sulla separazione tra forma e contenuto, cioè tra essere ed essenza. Allora tecnicamente la filosofia della libertà totale - in quanto vuole essere pensata e non semplicemente e romanticamente vissuta (cosa che Hegel ha sempre esecrato perché per lui filosofia è scienza rigorosa) - deve assolutamente, per Hegel, fondere forma e contenuto, essere ed essenza in un'indissolubile unità dove il libero (concetto) sia la potenza sostanziale, sia cioè anche contenuto, effettualità nel senso più profondo del termine.

Se non si riesce a saldare concettualmente questo nesso tutto l'antikantismo degli idealisti, ovviamente, salta per aria ed è qua che si gioca logicamente la battaglia idealista. O tutto il contenuto viene fuso con tutta la forma in un concetto unitario, il quale sia in qualche modo sostanziale e reale nello stesso tempo, o ha ragione Kant e si deve tornare a Kant, che è poi quello che è accaduto nella storia della filosofia. Quando ci si accorse che il delirante sforzo di Hegel finiva in un delirio totalitario e che le sue saldature saltavano per aria, il pensiero è tornato, attraverso il positivismo, il neopositivismo, il neocriticismo, ecc., sempre a posizioni in ultima analisi kantiane.

Irriducibilità dell'alternativa Kant/Hegel

Il grande scontro è qua nella logica del concetto totalizzato in quanto libertà ed effettualità, contro una logica di un processo conoscitivo limitato e differenziato. Vedremo poi come l'aspetto debole dei neoidealisti italiani sarà il loro tentativo di fare un papocchio all'italiana, di fare cioè una via media tra idealismo e Kant, in base a cui si riconosceva che la totalizzazione non c'è, ma in qualche modo c'è con dei risultati che non potevano che essere discutibili, dal momento che o si è hegeliani fino in fondo o

bisogna inevitabilmente ripiegare sul criticismo kantiano, cioè su un programma di ricerca filosofica.

Questi sono, infatti, i due programmi possibili: o il criticismo kantiano o la totalizzazione hegeliana. Poi ci sono le buffonate: esistenzialismo, bergsonismo, vitalismo, ecc., che sono dei ripiegamenti ad atmosfere meno pesanti. Non è stata trovata un'altra via o forse è tale quella - ampiamente contestabile - del puro gioco wittgensteiano. Ma si tratta di una via totalmente pazzesca perché con essa davvero salta tutto per aria. Si tratta di una scommessa folle, di una teoria per la quale non c'è più niente nel senso pieno del termine o ci sono solo dei giochi linguistici. Con questa teoria non si fa e non si dice più niente; si gioca e, infatti, si fanno raffinatissimi giochi linguistici.

Lezione 17

Torniamo al concetto hegeliano. "Cosa sia la natura del concetto è così poco possibile indicare come il potere immediatamente stabilire il concetto di qualsiasi oggetto". Qua è importante che si dica che non è possibile indicare la natura del concetto dal momento che l'indicazione porta sempre su fenomeni. "Potrebbe, quindi, sembrare che, per assegnare il concetto di un oggetto, si presupponga l'aspetto logico poiché questo, quindi, a sua volta, non possa essere preceduto da qualcos'altro né possa essere un derivato". Qua comincia l'attacco al platonismo. Sembrerebbe che il concetto debba essere posto prima, come cominciamento, mentre per Hegel il concetto è risultato, è sintesi e viene - non dimentichiamolo - dopo l'essere e l'essenza. I greci lo avevano posto prima, come presupposto logico e gnoseologico: il mondo delle idee di Platone.

Il concetto è un risultato, non un presupposto: antiplatonismo di Hegel

In Hegel viene qui subito il riferimento all'ossessione geometrica dei greci. "Come in geometria le proposizioni logiche, come esse appaiono applicate alla grandezza e sono adoperate in questa scienza, vengono premesse in forma di assiomi, cioè di determinazioni della conoscenza non derivate e non derogabili...". Questa è la mentalità greca, che in fondo, in qualche modo, si ritrova anche nell'illuminismo e nel kantismo, sia pure trasformata. In essa la struttura del concetto è posta o come fondazione ontica (Platone) o come fondazione gnoseologica (Kant), ed è posta come presupposto. Invece nell'hegelismo - e qua sta la grandezza di Hegel - il concetto non è il presupposto ma il risultato. Si ricordi la famosa frase hegeliana: "la verità è il risultato", risultato di una storia.

Per questo, mentre nelle due filosofie che abbiamo menzionato il concetto è forma - e questo è valido sia per Platone che per Kant -, in Hegel il concetto non è forma, ma forma e contenuto indissolubilmente congiunti proprio perché viene dopo che la storia ha dipanato e manifestato tutta la ricchezza delle determinazioni contenutistiche. Da qui deriva l'importanza fondamentale di questo passo hegeliano in cui egli si contrappone alla Grecia ed a Kant. C'è da dire che Hegel accetta il dialogo solo con i giganti del pensiero, con Platone, con Spinoza, con Kant, gli assi giganteschi della storia del pensiero umano. In questo ha profondamente ragione, perché il dramma della storia della filosofia è che in essa contano solo i grandissimi. Mentre nella scienza ognuno dà il suo apporto positivo, che, anche se piccolo, rimane, nella storia della filosofia c'è un meccanismo di eliminazione spaventoso.

"Anche se ora il concetto sia da riguardare non solo come un presupposto soggettivo (Kant), ma come fondamento assoluto (Platone), esso tuttavia non può essere questo se non in quanto si sia fatto fondamento di per se stesso. L'astrattamente immediato (l'essere) è certamente un primo (dal punto di vista analitico); come questo astratto, però, è anzi un che di immediato, del quale, quindi, quando si debba intendere

nella sua verità, bisognerà prima cercare il fondamento. Questo deve, quindi, essere un che di immediato (per questo nel concetto c'è sempre l'immediato, la concretezza dell'essere), ma tale che si sia fatto immediato col togliere la mediazione (per cui ci deve essere anche l'essenza)". Il senso di questo discorso apparentemente contorto è che il concetto è il vero fondamento perché è il concreto e tuttavia non il concreto nel senso platonico-kantiano, perché quelli sono astratti. Platone e Kant hanno intuito qualcosa di fondamentale e cioè che il concetto è fondamento, però hanno concepito questo fondamento in modo inadeguato perché lo hanno astrattificato. L'*eidōs* platonico e la categoria kantiana sono astratti, sono cioè mediazioni, essenze, mentre per Hegel il concetto non può essere essenza, ma deve essere sintesi di essere ed essenza, per cui deve avere nello stesso tempo la immediatezza e la mediazione. Che deve avere l'immediatezza significa che deve essere reale, vivente, concreto. Nello stesso tempo deve essere pensiero, cioè riflessione.

Ne viene fuori una specie di cannibalismo hegeliano in cui Platone e Kant vengono nello stesso tempo affermati, negati e digeriti. Dopo averli criticati perché pongono come fondamento un concetto astratto, dopo aver riconosciuto che però sono grandissimi perché hanno posto il concetto come fondamento, tira fuori il nuovo concetto, quello hegeliano appunto.

“Il concetto, da questo lato, deve essere anzitutto considerato in generale come il terzo rispetto all'essere ed all'essenza, cioè rispetto all'immediato ed alla riflessione”. Il terzo rispetto a queste proiezioni, perché in realtà è il primo. È il terzo nella riflessione, ma il primo nella sostanzialità profonda perché in realtà c'è solo il concetto e non l'essere e l'essenza. L'errore di Kant è stato questo e per questo Hegel si sente in un certo senso più vicino al platonismo che a lui. Infatti, Platone, bene o male, aveva detto che il concetto è la realtà, anche se lo aveva detto in forme incredibili.

“Per cui essere ed essenza sono pertanto i momenti del divenire”. Quello che per filosofia critica, al bioco Immanuel, è terzo dopo l'uno e il due, invece, proprio esso è l'assolutamente e unico primo, cioè neanche primo, dal momento che è l'unico dato che l'uno ed il due non sono altro che suoi momenti interni. Cessa, dunque, il dibattito famoso dall'immediato attraverso la mediazione fino al concetto, ossessione comune a tutto il pensiero occidentale. C'è solo questo gigantesco concetto che si autopone e si automuove. Si autopone perché per l'idealismo Dio, cioè l'Assoluto, c'è.

“Per cui essere ad essenza sono pertanto i momenti del suo divenire ed esso è loro fondamento e verità come l'identità in cui quelli sono tramontati e contenuti”. Fermiamoci su questa frase fondamentale. Essere ed essenza, momenti del divenire del concetto, hanno nel concetto il loro fondamento e la loro verità. Perché la loro verità? Qui abbiamo il concetto hegeliano di verità, che non ha niente a che vedere col concetto illuministico, formalistico, logico, di verità come la perfetta adeguazione ad una struttura formale ben connessa. Hegel ha un suo concetto di verità che, a ben vedere, è in fondo il concetto parmenideo di verità. Tutto torna; ritorna Parmenide. Anzi su questo punto Hegel è Parmenide risvegliato dopo un sonno di più di venti secoli. Per Hegel, come per Parmenide, la verità si identifica con qualcosa che non è formale ma che sostanzialmente è. La verità è sostanza, cioè vita. La verità non è una forma, non una tavola di giudizi; la verità - in questo tornano Spinoza e Parmenide - è l'essere nella sua globalità, la vita nella sua totalità.

Su questa base non ci può essere altra filosofia che quella che, in qualche modo, i due grandi pazzi (Parmenide ed Eraclito) che hanno fondato il pensiero dell'occidente, avevano genialmente intuito: la totalità dialettizzata come verità ed essere. Solo che ai due era mancato un elemento centrale: l'autocoscienza. Sapevano cosa era, ma non sapevano di saperlo. Era un sapere che non si sapeva; in esso paradossalmente c'era il concetto come immediatezza dell'essere, che pone e ripone, ma non si sa perché non si

Concezione
hegeliana
(parmenidea)
di verità

autoriflette. Per questa ragione il *cogito* cartesiano è stato un grande balzo in avanti perché in esso il concetto sostanziale stava nel fatto che non basta essere o esserci, ma bisogna sapersi ed autoriflettersi. L'errore di Cartesio sta nel fatto di dire in prima persona "io mi accorsi"; no, è l'essere che si accorge di essere, di essere una totalità che si automuove e si autoriflette. Nel passo che abbiamo letto si vede come questo gigantesco nodo del pensiero occidentale viene chiarissimamente espresso. Quando si faccia lo sforzo di rifletterci su, ci si accorge che Hegel è chiaro.

Tutto questo pensiero è in fondo una metafisica della battaglia. La filosofia tedesca è filosofia della guerra, è la guerra diventata concetto puro. Infatti, Clausewitz, ai suoi ufficiali faceva un corso di filosofia hegeliana e diceva che questa filosofia era il fondamento dell'arte militare. E il significato della guerra consiste nel fatto che questa è dirompimento, manifestazione di ciò che deve essere come risultato. Anche Marx vedeva la rivoluzione come ostetrica della storia, ostetrica cioè del risultato, cioè ancora del concetto. È necessario che ci sia dirompimento. Non ci si deve dimenticare che i momenti dello sviluppo dell'Idea sono dirompenti e che, quando Hegel parla di terzo momento dopo il primo ed il secondo, si passa dal primo al secondo per esplosione e dilacerazione e così dal secondo al terzo. Come diceva giustamente Rosenkranz "questa è una guerra che gronda sangue". Le pagine della *Logica* non devono essere prese come il movimento analitico degli illuministi; proprio perché è dilacerazione e ricomposizione del concetto totale, quest'opera gronda di tutte le tragedie di questo dirompimento. È un pensiero, quello di Hegel, completamente diverso da quello che sembra all'apparenza.

**Metafisica
della guerra**

"Essi (essere ed essenza) sono contenuti nel concetto perché questo è il loro risultato, ma non più come essere ed essenza. I concetti sono nello stesso tempo tolti, trasferiti e conservati. Nel concetto c'è la premessa dell'essere e dell'essenza, ma non più posti nella loro determinatezza separata. Questa determinazione non l'hanno che in quanto non sono ancora entrati in questa loro unità...", per cui ogni determinatezza è semplicemente momento illusorio ma necessario del risultato della concretezza piena, "...la logica oggettiva, che considera l'essere e l'essenza, costituisce, quindi, propriamente l'esposizione genetica del concetto. Questa è la genesi del concetto, ma la genesi non è la sua verità profonda. Più precisamente la sostanza è già l'essenza reale, ossia l'essenza in quanto è unità con l'essere ed entrata nella realtà". Questo è proprio l'hegelismo. La sostanza è l'essenza reale, l'essenza in quanto è unità con l'essere, in quanto vive ed in quanto si perde. Più precisamente il concetto ha la sostanza come suo presupposto immediato. Esso è in sé ciò che è concetto e come ciò che è manifestato. Allora è evidente che il concetto non si deve solo pensare, cosa che è stata il grande errore di tutto l'idealismo non hegeliano, ma si deve anche manifestare, cioè deve anche concretamente vivere.

**Sostanzialità
del concetto**

Questo è stato il punto nero di tutti gli empiristi. Contro un idealismo che pensava solo in termini di essenza, che era solo un autopersi ma non manifestarsi e che, quindi, diventava una specie di misticismo dell'essenza, vaniloquente, era facile lottare. Ma difficile diventa quando con Hegel il concetto diventa unità di essere ed essenza, perché allora esso contiene l'essere e la manifestazione immediata. Il concetto, secondo Hegel lo si deve incontrare. Hegel diceva che la filosofia è anzitutto la lettura del giornale quotidiano, cosa che, a mio parere, è la cosa più profonda che ha detto. Invece, allora, i filosofi non leggevano mai il giornale. Cosa avrebbe detto un Platone della lettura del giornale? Che interessa a me di questa transeunte fenomenologia dell'apparenza, quando io invece vivo sul piano dell'essere? E Cartesio avrebbe detto agostinianamente che in questo caso non si tratta di idee chiare e distinte, che non sono verità e non vale la pena di perdere tempo. E Kant? Che il giornale in qualche modo rispecchia quello che l'umanità fa, ma senza tematizzazione trascendentale; semmai si

**Empirismo
hegeliano:
lettura del
giornale**

sarebbe chiesto cosa rende possibile il giornale. In altre parole, i filosofi prima di Hegel non avrebbero mai letto filosoficamente un giornale. Invece Hegel lo ha fatto; tra l'altro è stato direttore di un giornale *La gazetta di Bamberg*. Non è un caso che fosse a sua volta un giornalista e che affermasse che la preghiera quotidiana dove essere la lettura del giornale, perché il giornale altro non è che il concetto nel suo presentarsi.

“Il movimento dialettico della sostanza, mediante la causalità e l'azione reciproca, è, quindi, l'immediata genesi del concetto per il quale viene mostrato il suo divenire, ma il suo divenire - come dappertutto il divenire - ha il significato di essere la riflessione di ciò che passa nel suo fondamento. In realtà non gli diviene altro divenire che ciò che è, cioè si approfondisce”. Ecco perché ho ricordato Parmenide. Nell'hegelismo, come dirà poi in modo profondissimo Kierkegaard - la sola vera grande critica di Hegel -, siamo di fronte ad un teatro in cui tutto sembra svolgersi in un vorticoso divenire e dove in realtà non c'è che autoapprofondimento a spirale e non diviene niente. In questo passo Hegel lo dice chiaramente “... il suo divenire ha - come dappertutto il divenire - il significato di essere la riflessione di ciò che passa nel suo fondamento e che ciò che anzitutto sembra un altro, in cui il primo è passato, costituisce in realtà la sua verità”. Per cui non c'è vera alterità, non c'è divenire, nel senso proprio del termine, ma c'è un altro che riviene interiorizzato in questo processo. E' davvero l'essere di Parmenide ripensato attraverso Eraclito. È la dialettica eraclitea immersa nell'essere parmenideo come suo processo di diventare sostanza e verità.

“Così il concetto è la verità della sostanza e, poiché la determinata maniera di negazione della sostanza è la necessità, ne deriva che la libertà si mostra come verità della necessità”. La verità è l'unità di libertà e necessità. Per millenni gli uomini si sono sempre tormentati perché il necessario non sembrava libero e libero sembrava contingente. Per Hegel non è vero. È vero quello che aveva intuito Spinoza quando aveva detto “non c'è altra libertà che l'assoluta e totale necessità del concetto”.

Assenza di pluralismo; 'immobilismo' del divenire; Parmenide ed Eraclito

Lezione 18

7. EUDEMONISMO HEGELIANO NELLA STORIA DEL PENSIERO OCCIDENTALE

Abbiamo visto la natura del concetto in Hegel e abbiamo visto come la teoria hegeliana del concetto si contrappone in modo pesante alla teoria kantiana. Questa contrapposizione costituirà poi il motivo ricorrente di tutta la storia della filosofia contemporanea, in quanto la teoria kantiana è caratterizzata proprio dall'impossibilità del sapere assoluto di una totalizzazione integrale e dallo sforzo di arrivare a qualche succedaneo attraverso la forma simbolica del *come se*, mentre invece la filosofia hegeliana afferma proprio la validità, nel senso più pieno, del potere assoluto, la realizzazione di questa totalizzazione integrale e l'autoscoperta da parte dell'Idea, nella sua realizzazione, di tutto il suo significato.

Problema del significato

Il problema centrale, in questo senso, è il problema del significato. Nella filosofia kantiana non si può avere certezza assoluta del significato della realtà perché non si sa; si può solo supporre, fare *come se* ci fosse questo significato totale. Nel sistema hegeliano c'è esattamente l'inverso: si sa perché l'Idea, per definizione, sa cosa fa, sa cosa è. Il motivo è ripreso da Fichte per cui l'essere è un fatto. Il significato della realtà allora è pienamente chiaro e trasparente perché la realtà è l'aspetto esterno così come la coscienza è l'aspetto interno.

In questo modo chiaramente la filosofia kantiana è una filosofia del finitismo; non a caso si ritrova in tutte le mentalità finitiste del XX secolo, sia pure nei modi più diversi, dall'esistenzialismo al costruttivismo matematico. Certo Kant avrebbe rigettato ambedue queste correnti e per ragioni diverse; esse sono figlie dell'impostazione kantiana, come lo sono tutti coloro che considerano che c'è una procedura finita del

Finitismo kantiano, infinitismo hegeliano

conoscere e che questa procedura finita non è esauriente, cioè non esaurisce il reale né nel suo significato né nella sua realtà.

Invece, la posizione hegeliana è esattamente l'inverso; è la contrapposizione della ragione infinitistica all'intelletto finitista. Per Hegel niente ha senso se non c'è il senso. Per lui c'è una posizione, che chiama ragione metafisica, per cui la ragione è infinitistica. Per Kant la ragione è sforzo di totalizzazione, di absolutezza e di infinità. Secondo Hegel questa è la caratteristica fondamentale e la sola base reale del filosofare. O c'è senso della realtà o non c'è senso di niente. Se non c'è senso, allora ci sono solo procedure scientifiche di carattere operativo, di carattere limitato. Per questo, sostanzialmente per Hegel il kantismo non è una filosofia, ma semplicemente una riorganizzazione del sapere scientifico, da una parte, e, dall'altra, una riorganizzazione della mentalità religiosa tradizionale.

Hegel sostiene che, invece, la filosofia deve essere per definizione metafisica. Ricordate la famosa frase del santuario: non si può chiarire il senso differenziale di nessuna cosa se non si ha il senso della totalità.

C'è da sottolineare che quella che oppone Kant ad Hegel in questo senso è la contrapposizione fondamentale della filosofia moderna in cui troviamo la divisione tra i figli di Kant, che non sanno e cercano (sapendo come cercare, attraverso la dialettica trascendentale, che è una teoria della ricerca) e i figli di Hegel che per definizione sanno già tutto. Il paradosso è che questi ultimi, poi, ammettono di non sapere un sacco di cose, altrimenti si sarebbe fermato il processo della conoscenza, però nella sostanza essi sanno tutto perché sanno dove si va a parare, sanno dove si inizia e dove si va a finire, sanno cioè che si inizia con l'essere in sé e si finisce con l'assoluta conoscenza dell'in sé e per sé. Quello che sta in mezzo a questi due termini è un affare problematico.

**'Figli' di Kant
e 'figli' di
Hegel**

Siamo, con Hegel, dunque, di fronte ad una filosofia della ragione che si oppone ad una filosofia dell'intelletto e che si contrappone perciò inevitabilmente alla teoria della separazione tra forma e contenuto, tra forma conoscitiva ed oggetto conosciuto, dal momento che la caratteristica di ogni filosofia finitistica, di ogni filosofia dell'intelletto, è proprio il fatto che il processo conoscitivo proprio dell'intelletto è esterno e per questo non può riassorbire in sé il reale, qualunque cosa si intenda con questo termine. Una filosofia di tipo hegeliano è completamente diversa perché, dato che si pone all'interno stesso della realtà, come suo momento di riflessione interna, questa contrapposizione in essa crolla per definizione, dal momento che il processo conoscitivo non è esterno, ma interno.

Mentre in tutta la filosofia finitistica c'è un soggetto che *sa* un oggetto, anche se non sa mai fino a che punto veramente lo sa, nella filosofia di tipo hegeliano e neohegeliano c'è un soggetto-oggetto assoluto, in cui i due aspetti sono indissolubilmente uniti, che *si sa*. È la differenza tra il sapere ed il sapersi. La filosofia kantiana è una filosofia del conoscere, la filosofia hegeliana è una filosofia del sapersi.

**Sapere e
sapersi**

In questo senso Hegel ritrova, al di là di Kant, al di là di tutta la tradizione scienza-filosofia, inaugurata da Cartesio per l'occidente, le radici più profonde della filosofia occidentale, quella in fondo dei presocratici dove non c'era rottura tra l'essere ed il conoscere, il soggetto e l'oggetto, la natura, l'uomo e Dio. Non si deve dimenticare che Hegel da giovane era ossessionato dall'immagine della felice Grecia; anche quando ha capito che questa immagine era l'invenzione di Hölderlin, in lui qualcosa di essa è rimasto e non certo nella teoria politico religiosa, ma nella latenza profonda del suo pensiero.

**Hegel e le
radici del
pensiero
occidentale**

Il pensiero hegeliano vuole ritrovare un momento di felicità assoluta costituita dalla fine di tutte le distinzioni; questo spiega anche il suo amore giovanile per Schelling. Però - attenzione - con lui siamo davanti ad un ritrovarsi, non ad un intuire. Mentre in Schelling l'unità s'intuiva, ma non si sapeva, perché Schelling era un artistico

**Eudemonismo
hegeliano**

intuitivo ed un pessimo logico, in Hegel, che è una macchina logica, delirio delle procedure concettuali, questa unità, pur presupposta, per essere capita deve essere ritrovata attraverso tutta la serie delle scissioni. Certo che, una volta ritrovata, c'è una specie di beatitudine assoluta. Questo spiega la passione di Hegel per Spinoza con riferimento particolare al quinto libro della *Etica*: unità indissolubile di tutta la realtà in Dio. E' questo l'aspetto sostanziale dell'hegelismo e questo spiega l'odio di Hegel per la morale kantiana; odio che in fondo è la sigla più profonda del pensiero hegeliano, a cui egli contrapponeva la sua eticità, la quale, a ben guardare, non è altro che la beatitudine spinoziana.

La caratteristica della moralità, nel senso kantiano e cristiano, è la contrapposizione tra istinti (pulsioni diremmo ora, dopo Freud) e ragione. E questa concezione per Hegel è veramente il nemico perché, se si assume una contrapposizione di questo tipo, non c'è più, a suo parere, vera sicurezza di un'eticità. Non a caso il pessimismo kantiano è analogo al pessimismo freudiano; non a caso in Kant troviamo una tonalità stoico pessimista che è la stessa tonalità che si può ritrovare nella vita e nelle opere di Freud. Per essi l'uomo aspira con una spinta invincibile alla felicità, ma in fondo non la trova mai e la differenza tra il bambino e l'adulto sta solo nel fatto che, mentre il bambino piagnucola quando non la trova, l'adulto stoicamente e virilmente sopporta ("Dove c'era l'Es trionferà l'Io"). Secondo Freud, come secondo Kant, la maturità dell'uomo sta nel capire che non c'è felicità assoluta, che c'è, invece, un faticoso iter operativo, meglio se ben costruito, da seguire. Sono due teorie del progresso, non della realizzazione assoluta.

Contrapposizione (kantiano-cristiano-freudiana) tra istinti e ragione

Per Hegel è vero l'inverso; egli è in fondo niente altro che un bambino che, pur avendo dilatato la sua testa a dimensioni eccezionali, è rimasto tuttavia alle dimensioni del desiderio infantile. Egli si costruisce un allucinatorio sistema concettuale - il più potente che l'occidente abbia creato - per soddisfare, in fondo, quella che è l'ossessione infantile o l'ossessione mistica. In fondo, in termini psicanalitici, potremmo dire che vuole stare solo con la mamma. Io e la mamma e tutto il resto crolli! La felicità è stare in braccio alla mamma. Hegel, proseguendo in questa immagine, si è sistemato ancor meglio che nelle braccia della mamma; è tornato allo stato prenatale perché sta dentro a quella mamma che è la realtà, anzi è addirittura l'autocoscienza di quella mamma. Io almeno lo vedo così.

Bisogno di beatitudine di Hegel

D'altra parte sono un kant-marx-freudiano e sono per un marxismo non hegeliano. Penso semplicemente che, dopo il capitalismo, verrà un altro sistema sociale con tutti i suoi problemi, le sue crisi, ecc. E questa è una mentalità kantiano-freudiana per cui non c'è totalizzazione beata. Non c'è la beatitudine; c'è lavoro e basta. È quello che in fondo hanno detto gli scettici greci, gli empiristi inglesi e, nella forma più compiuta dal punto di vista filosofico, Kant, dal punto di vista sociale, Marx, liberato dagli sfrenamenti hegeliani, e poi Freud, anche se non tutto quello che ha detto Freud è vangelo, come sostengono invece i suoi scarsi epigoni.

Giudizio di Ari Dercin sulla filosofia hegeliana

Questo è un punto focale: in Hegel c'è il bisogno di beatitudine che si esprime nel fatto che per lui *si sa* senza residui. Mentre la filosofia del finitismo è una filosofia residuante, quella di Hegel è una filosofia dove non ci sono residui. E solo questo, secondo me, mostra che si tratta di una follia. Ad ogni modo si tratta certamente dello sforzo più grandioso che sia mai stato fatto in questo senso e non a caso riprende la matrice concettualmente più profonda di questa mentalità, il neoplatonismo. Uno degli errori mortali che si commettono nel fare la storia della filosofia è che si fanno sempre male e di corsa Plotino e Proclo. Infatti il neoplatonismo è forse la filosofia più profonda che ci sia mai stata in occidente in questa dimensione, perché non a caso voleva essere nello stesso tempo un sapere ed una religione, cioè una teoria della conoscenza ed una teologia della salvezza.

La grandezza dei greci è consistita, tra l'altro, anche nel fatto che, anche quando erano degli sfrenesianti, come in questo caso, la loro frenesia era sempre rigidamente controllata spietatamente dalla loro ferrea educazione panlogico/matematico/geometrica. Non a caso erano gente che per divertirsi faceva le sezioni coniche... In effetti mentre nei romantici c'era una vita movimentata, nei neoplatonici e in Proclo in specie c'è solo la morte pura, non c'è niente, solo il concetto. Devo confessare che anche io ho nutrito un amore giovanile per i neoplatonici e per Hegel. Questo fatto capita un po' a tutti i giovani, anche se in modo differenziato nel tempo. Per esempio il giovane politicizzato del '68 è questo bisogno profondo che si cercava di realizzare attraverso un'interpretazione hegeliana del politico, cioè attraverso il marxismo rivoluzionario.

Questa filosofia, come abbiamo visto, è antichissima, è il neoplatonismo. Bisogna precisare che Hegel non è tecnicamente un neoplatonico, come pure alcuni sostengono. Questo è falso e non lo è tecnicamente per l'ovvia ragione che il neoplatonismo è una teoria in cui c'è il depotenziamento dell'Uno nel passaggio ai molti, mentre in Hegel depotenziamento non c'è. In Hegel l'Uno, l'Idea non si depotenzia nel suo realizzarsi, ma appunto si realizza. L'Idea integralmente si attua, integralmente si effettua e semmai in questo senso Hegel è un antiplotino avendo condotto una lotta furibonda contro le concezioni per le quali la realizzazione è un'attenuazione. Per lui la realizzazione è attuazione, anche se parziale, dal momento che poi solo la totalità è realizzazione piena ed integrale.

E tuttavia la sostanza profonda del pensiero hegeliano al di là dei suoi aspetti tecnici, è neoplatonica per la sua ossessione di fondo della salvezza. Sono in fondo entrambi dei teologi: lo era Proclo come lo era Hegel. Il fatto che Hegel sia un teologo cristiano mentre Proclo ora un teologo pagano, spiega certamente alcune differenze tra i due, ma lascia intatta in entrambi la tematica profonda, quella in base alla quale la filosofia deve salvare, attraverso la gnosi, la conoscenza. La filosofia è salvezza per entrambi.

Una volta che si sia capita la teoria del concetto, non solo si sa, ma si gode, perché si sente pienamente realizzato nella realizzazione dell'Idea. È il tripudio del quinto libro della *Etica* di Spinoza in cui il mondo finito *si sa* nel mondo infinito e nella infinita sostanza divina, la sua stessa realtà, che è in fondo proprio la traduzione filosofica del Paradiso, mistica unione dell'anima individuale con Dio, realizzazione dell'Assoluto nel sapere finito.

Per capire Hegel bisogna sempre ricordare la frase in cui dice che "il sapere che l'uomo ha di Dio è il sapere che Dio ha di sé". Così tutto si combina. Nella teoria del concetto, il senso, la beatitudine ed il sapere coincidono. Dopodiché è chiaro che non c'è più niente da dire perché si sa il significato di tutto e nel sapere questo suo significato il tutto si sa e si gode. Allora non ci sono più dentro e fuori, ignoto e saputo.... alla fine si sa. L'Idea, questa grande madre, in noi si sa e noi la sappiamo in questo nostro sapere.

Certo è affascinante e molto bello e, se c'è una filosofia della felicità, è proprio questa. Purtroppo dice cavolate e il sistema non si chiude. L'impossibilità del sistema di veramente chiudere; tutti i teoremi di limitazione che sono in seguito venuti fuori in tutto il pensiero logico mostrano con una probabilità altissima che questo tipo di pensiero è una gigantesca illusione. Il pensiero cioè della chiusura assoluta e dell'esaurimento senza residui è certamente illusorio. Se così non fosse si dovrebbe realizzare la chiusura integrale della teoria logica hegeliana, ma questo non si realizza. D'altra parte questa affermazione è fatta sulla base di teoremi della logica che sono veri, e sono stati dimostrati tra il 1930 ed il 1935. Questa è, secondo me, la morte vera di Hegel: il fatto che non ci siano chiusure totali del sistema. Certamente un hegeliano ribatterebbe che io faccio queste affermazioni sul piano formale, mentre Hegel parla sul

piano del totale formale e reale. Si tratta del discorso dei mistici; io vedo la luce, tu non la vedi.....qua il discorso decade facilmente a livelli di ridicolo.

A questo proposito mi viene in mente l'episodio di Bonaparte nel suo incontro con un santone mussulmano in Egitto. Napoleone disse al santone di essere in fondo anche lui mussulmano, di fare la guerra contro inglesi e russi nel nome e a favore di Allah, ecc. Ma poi cominciarono a parlare di astronomia e Napoleone non riuscì a sopportare il fatto che il santone affermasse che le eclissi erano causate dall'arcangelo Gabriele per volontà di Allah. Bonaparte, prodotto dell'illuminismo francese, che era stato a scuola da Lagrange e Laplace cercò di spiegare al santone come stessero veramente le cose, ma il santone affermava di aver capito tutto, ma che comunque, al di là delle spiegazioni, c'era sempre del vero nel fatto dell'arcangelo Gabriele. E Napoleone rapidamente perde le staffe...Di fronte agli hegeliani io sono come Napoleone di fronte al santone.

Un aneddoto di Bonaparte in Egitto

Certamente uno può dire che la scienza non risolve tutto, però si deve fare allora come fa lo scienziato che sia anche religioso; il quale afferma che in ultima analisi tutto si spiega con la volontà divina, ma ciò non toglie che non si facciano analisi scientifiche e modelli matematici ecc., che cioè si conosca scientificamente.

La teoria hegeliana, come tutte le teorie mistico religiose, non può mai essere eliminata perché alle limitazioni di tipo scientifico, risponde con questa procedura di tipo hegeliano, che è poi tipica del pensiero di questo tipo: tu mi proponi un modello formale e razionale e sta bene; io questo lo accetto, però non si deve confondere il modello con la realtà sostanziale. Il modello concettuale è quello che mi proponi, ma la realtà sostanziale è quella che dico io. A questo, al massimo, si può rispondere: io non ci sto. Tuttavia l'onere della prova per l'altra parte rimane pesante perché io quello che dico lo provo ma tu supponi quello che dici, non lo provi.

Lezione 19

8. FILOSOFIA DELLA NATURA

Abbiamo finora visto la logica, in cui Hegel pone il processo totale nella sua astratta formalità. Poiché questa astratta formalità è astratta, non reale, non concreta, immediatamente essa si rovescia nel suo contrario, che è l'astratta vitalità, cioè la natura, il proliferare della vita, che non è apparentemente legata ad uno schema logico fondamentale.

Momento 'natura'

Qua c'è la famosa frase di Hegel per cui mentre la logica è il momento della deduzione, del dunque, la natura sembra essere il regno della proliferazione anarcoide, cioè dell'anche.

Ciò non significa ovviamente che la natura sia completamente illogica, perché essa, come momento, antitesi all'interno della grande triade dell'Idea, ovviamente deve anche corrispondere ad una struttura logica. Perciò Hegel cerca di fare una filosofia della natura, la quale tuttavia rappresenta la parte più debole del sistema hegeliano, per ragioni che appariranno ovvie. La più ovvia di queste ragioni è che, in questa impostazione hegeliana, c'è qualcosa di profondamente contraddittorio e, in fondo, un indebolimento della logica nella natura. Chiaramente Hegel, per ragioni di sistematica, non può /non/ fare una filosofia della natura, ma in questa parte del suo sistema c'è qualcosa che non funziona bene. Infatti, il passaggio dalla logica alla natura è la parte più debole e sostanzialmente inconsistente del sistema hegeliano, dal momento che non è chiaro come la natura sia nello stesso tempo *lògos*, ma lo sia in qualche modo in forma inadeguata. La natura, infatti, presenta un'organizzazione anch'essa dinamica; però in qualche modo questa struttura non si presenta con le caratteristiche della ferrea organicità, che invece sono proprie sia della logica che dello spirito.

Debolezza della filosofia della natura hegeliana

In altre parole chiaramente Hegel si trova a disagio di fronte alla natura perché non riesce a farla rientrare pienamente; deve fare dei giochi, delle approssimazioni e delle forzature che talvolta rasentano il ridicolo, come quando nella geografia vorrà dedurre l'esistenza dei continenti con un sistema ternario; per questa ragione deve effettuare una riduzione dei cinque continenti a tre (Eurasia, Africa ed America), in cui l'Eurasia rappresenta la tesi, l'Africa l'antitesi e l'America la sintesi, cosa che da un punto di vista logico fa ridere. Lui ragiona così: la tesi è l'astratta culturalità: l'Eurasia. L'antitesi è la pura natura, il selvaggio negro che canta, balla e grida. L'America, infine, - e qui l'analisi è interessante - è cultura che ridiventa natura; infatti, i coloni americani sono ex europei, cioè elementi culturali, che, però, ritornano ad uno stato di vita quasi naturale, di lotta con la pura natura, nell'ambito di una natura vergine nord e sud americana. L'America, dunque, rappresenta la sintesi della culturalità e della naturalità; una sintesi che realizza di nuovo la natura come cultura e la cultura come natura.

Eurasia/Africa/
America

Questa analisi è certamente interessante dal punto di vista storico, ma indiscutibilmente è presupposta, forzata, come d'altra parte tutte le varie e tragiche vicende della filosofia della natura hegeliana. Così, quando Hegel dedurrà l'impossibilità di determinati eventi fisici, questi eventi saranno subito dopo scoperti, ecc.

Qui si vede chiaramente come la vera bancarotta della filosofia idealista tedesca avviene proprio quando essa deve affrontare questo tipo di discorsi sulla natura; l'idealismo tedesco, infatti, non può uscire da un dilemma: o riduce la natura ad assoluta deduzione formale - ma questo lo stesso Hegel lo ha riconosciuto totalmente impossibile, perché questa riduzione significherebbe l'eliminazione della specificità della natura, come del resto aveva ben visto Schelling criticando Fichte - oppure deve riconoscere la natura nella sua naturalità; ma questo significa appunto la bancarotta dell'idealismo e l'inaugurazione del naturalismo. Non a caso il pensatore idealista che più profondamente ha avuto il senso della natura, Schelling, ha di fatto immerso un sostanziale naturalismo in un'inquadratura idealista. Chiaramente la filosofia della natura di Schelling era molto più naturalista che veramente idealista. Hegel si è accorto di questo; si è accorto della impossibilità di ridurre la natura al limite, come Fichte, ma allora ha dovuto fare un compromesso abborracciato ed estremamente discutibile, cioè una teoria della natura come approssimazione alla logica, per cui la natura è struttura dialettica triadica, però in forma inadeguata, il che naturalmente crea problemi, più di quanti ne risolve.

Idealismo e
naturalismo

In ogni modo Hegel pone la teoria della natura come secondo momento, come antitesi nella sua triplice dialettica di meccanica, fisica ed organica. Qui egli recupera - ed è questo l'aspetto interessante - tutta quella dimensione di nuova ricerca fisica che, sia pure e confusamente, si stava facendo strada nel mondo tedesco, anglosassone e francese nei primi anni dell'ottocento. Non si deve dimenticare che questo è il periodo in cui sorge l'elettromagnetismo moderno, è il periodo di Ampère, di Volta, ecc., e che proprio nel 1830 c'è la scoperta fondamentale che impianta definitivamente la nuova ricerca fisica; quella dell'elettromagnetismo da parte di Hertz, il quale, non a caso era nello stesso tempo un fisico ed un maniaco di problematiche filosofiche e religiose; egli vide nella sua scoperta la manifestazione, secondo lui fondamentale, dell'unità vivente della natura. La sua scoperta, anzi, è stata originata più che da motivazioni scientifiche ed empiriche propriamente dette, da una mentalità filosofico religiosa centrata sull'unità delle forze della natura, considerate come campo unificato dei fenomeni.

Meccanica/fi-
sica/organica

Fondandosi su queste cose, Hegel riprende la critica schellinghiana al meccanicismo newtoniano, considerato come fredda fisica dell'inerzia, del meccanismo morto e non la calda fisica della vita, così come si esprimeva anche Goethe, che scrive il suo *Le affinità elettive* in un periodo in cui Hegel scriveva la sua filosofia della natura.

Cosa hanno in comune Goethe ed Hegel? Hanno in comune la grande ostilità verso Newton, colui che ha ricondotto la ricca, fremente e complessa vita al rigido, bloccato e morto schema di un meccanismo atomistico-matematico. Questi grandi tedeschi vogliono opporre al freddo scienziato inglese una specie di confusa intuizione che è nello stesso tempo profonda e confusa. È profonda perché è sensazione che sia qualcosa di più; del resto una delle caratteristiche del pensiero tedesco è proprio quella che Goethe esprimeva nella famosa sua formula “c'è sempre qualcosa in più”, che significa che c'è un aldilà del concetto che è ad esso irriducibile. Questa naturalmente è una teoria che Hegel avrebbe rigettato in pieno, però nei confronti del modello scientifico, questo è vero anche per lui. La natura è certamente più ricca di qualsiasi teoria scientifica e questo era il chiodo fisso di Goethe che lo ha espresso in un'altra sua frase famosa, che dice “Grigio è l'albero della scienza, mentre sempre verdi sono le foglie dell'albero della vita”.

Interpretazione hegeliana delle ricerche sull'elettromagnetismo

Goethe

Questa maggiore ricchezza della natura, rispetto al meccanicismo, si esprime proprio nei fenomeni elettromagnetici. Questo fatto viene recuperato in pieno da Hegel, il quale però è troppo intelligente, dal punto di vista concettuale, per aderire alla folle teoria per la quale è necessario buttare a mare Newton; era quello che diceva Schelling e che dirà Goethe, il quale cercherà per venti anni di fare una gigantesca teoria dei colori che avrebbe dovuto eliminare l'ottica newtoniana e che fallì miseramente, anche se c'è chi ancora oggi ne parla come di una prefigurazione geniale.

Ovviamente, dunque, Hegel fa un sistema integrato-dialettico laddove la meccanica newtoniana diventa la tesi, cioè l'elemento astratto di cui non si può fare a meno se si vuole fare una scienza della natura. Ad essa contrappone, come antitesi, quella che lui chiama la “fisica”, questi fenomeni del campo elettromagnetico, irriducibili al meccanicismo delle masse e dei movimenti newtoniani. Questo lo dice Hegel e lo dice perché lo ha detto Schelling e lo dicono un po' tutti in Germania. Si tratta di un'idiozia; se fosse vissuto altri 30 anni si sarebbe accorto che un altro bieco inglese avrebbe realizzato lo scherzetto, disastroso per la sua filosofia della natura, di ricostruire, con un modello matematico perfettamente strutturato e con un'interpretazione meccanicistica, i fenomeni dell'elettromagnetismo. Si tratta delle equazioni di Maxwell, colui che per statura scientifica può essere avvicinato a Galilei, Newton ed Einstein formando la grande quaterna dei sommi geni della fisica. Maxwell ha realizzato la bancarotta della filosofia della natura idealista ricostruendo in un sistema matematico estremamente connesso, semplice e perfetto, tutti i fenomeni dello elettromagnetismo in quattro equazioni che portano il suo nome e che hanno fatto crollare per sempre ogni interpretazione idealistica di quei fenomeni.

Maxwell e il crollo della 'fisica' hegeliana

Questo, però, non toglie che Hegel non avesse poi tutti i torti. Aveva torto quando parlava di irriducibilità di questi fenomeni alla matematica, ma aveva ragione quando sosteneva che si stava inaugurando una nuova dimensione della fisica. Questo era indubbiamente vero e, infatti, l'elettromagnetismo è largamente matematizzabile come la fisica delle masse, però pone tali problemi e tali complesse vicende interne da portare, alla fine dell'800, alla fine del modello newtoniano. Perciò, come sempre, gli idealisti tedeschi, pur sbarellando, mostrano anche in questo caso un intuito profondo e di aver compreso che stava iniziando una nuova scienza. L'errore era semmai di credere che questa nuova scienza sarebbe stata qualitativo-simbolica e non matematica nel senso classico del termine.

Aspetto positivo dell'intuizione hegeliana

L'antitesi è dunque costituita dalla fisica di campo dell'insieme di questi nuovi fenomeni. La sintesi, unità nella concretezza (dal momento che solo la sintesi è concreta) della dinamica, della meccanica e della “fisica” è la chimica organica, cioè la scienza della vita, cioè la vita stessa nel momento di maggiore concretezza vitale.

Momento 'organica'

La chimica organica diventa, dunque, la sintesi e si tratta di ciò che noi ora chiameremmo fisico-chimica-organica. Con questa costruzione Hegel credeva di essere riuscito a sistemare la filosofia della natura senza le follie schellinghiane attraverso la mediazione della nuova fisica elettromagnetica e facendo una sintesi delle nuove ricerche della chimica organica, che iniziavano anch'esse proprio in questo periodo.

Proprio in Germania si è avuto il grande sviluppo della scienza della vita, in quanto analisi chimica, per opera di Wöhler, il grande maestro della chimica organica, che realizzò la sintetizzazione dell'urea, grande successo della nuova scienza perché fino ad allora si era pensato che gli elementi organici non erano ricostruibili in laboratorio.

Come si evidenzia, nella filosofia della natura hegeliana si mescolano vecchie sue manie, residui schellinghiani, aspetti neoplatonizzanti insieme, però, ed è quello che lo caratterizza, con una vigile attenzione alla più attuale e contemporanea concretezza della ricerca scientifica. Per Hegel - ripeto - la vera meditazione filosofica era la lettura del giornale; si leggeva tutte le riviste culturali esistenti e si teneva accuratamente al corrente del progresso scientifico. D'altra parte non è vero quello che molti, specie scienziati, credono, che cioè Hegel fosse ignorante nel campo della scienza. Aveva una buona cultura matematica ed era in grado di leggere la letteratura scientifica dell'epoca; per quanto riguarda le vicende della fisica era in grado di seguirle e non semplicemente di orecchiarle.

Certo la sua filosofia della natura è viziata da ambiguità di fondo, come quella appunto di pretendere di dedurre in un quadro bloccato la proliferante ricchezza dei fenomeni naturali, cosa del resto che riconobbe, anche se non lo disse esplicitamente. Inoltre era ancora abbastanza viziato e non libero dalla mentalità schellinghiano-goethiana intorno alla visione del meccanicismo e all'ossessione di fare una filosofia della natura che non fosse matematico-meccanicistica.

Comunque, tornando alla sintesi, individuata nella critica organica, c'è da precisare che essa era resa necessaria per il trapasso alla filosofia dello spirito. Infatti, lo spirito sorge nell'ambito dell'essere vivente nel suo punto più alto, costituito ovviamente dall'uomo. Per questa ragione il passaggio dalla logica allo spirito presuppone la natura; nella natura la cerniera tra natura e spirito è rappresentata dal corpo vivente dell'uomo. L'uomo è l'incontro tra la natura e lo spirito. Per cui si vede come la filosofia della natura hegeliana, pur nei suoi aspetti contraddittori e non convincenti, rappresenta però una tipica manifestazione della mentalità romantica e - insisto perché questo è un aspetto interessante - come sia nello stesso tempo cervelotica nel suo impianto fondamentale, e però estremamente geniale sia nella sua intuizione di una fisica del campo, sia nella sua attenzione e prefigurazione di alcuni aspetti della chimica. Il fatto che si sia comunque trattato della parte più debole del suo sistema è dimostrato anche dal fatto che Hegel, dopo aver faticato moltissimo ad elaborarla, non c'è poi più tornato sopra. È tornato incessantemente sulla logica e sulla filosofia dello spirito; nella mattina stessa del giorno in cui morì stava lavorando ad una nuova prefazione alla *Scienza della logica*, a quelli che erano i suoi veri problemi. In realtà la filosofia della natura fu per lui uno sgradito compito cui doveva necessariamente dare corso, ma non era né fulcro, né motore del suo reale pensare.

Comunque la sua filosofia della natura suscitò immediatamente una serie di critiche violentissime, cui rispose soltanto con pesanti ironie. Ad uno studioso famoso ma non eccelso, il quale diceva che non riusciva a dedurre la totalità dei fenomeni naturali, oppose una frase, che è uno dei rari casi di ironia del pensiero tedesco, ma che tuttavia non è una risposta reale; rispose che anche lui, Hegel, non poteva dedurre la vita del signor.....

'Organica'
come
fondamentale
passaggio al
momento
'spirito'

**Reazioni alla
filosofia della
natura**

Definitiva
indeducibilità
dei fenomeni
naturali

In realtà l'opposizione era seria e quello che l'oppositore sosteneva era l'impossibilità di dedurre l'impianto dei fenomeni centrali della natura. Qui si rivelava il vizio mortale dell'idealismo tedesco, la sua pretesa di dedurre quello che in realtà si conosce solo attraverso l'esperienza e perciò di dedurre fittiziamente, non facendo deduzioni reali, ma solo descrizioni. Qui sta la contraddizione fondamentale dell'idealismo: se non si fosse saputo per via sperimentale l'esistenza di certi fenomeni, non ci si sarebbe mai sognati di dedurli. Allora in questo caso la deduzione non era in realtà che un fittizio battesimo pseudodeduttivo di una descrittività reale empirica a cui si sovrapponeva un meccanismo a spintarelle continue.

Lezione 20

9. FILOSOFIA DELLO SPIRITO

9.1 Caratteri generali

Abbandonata questa faticosa e poco soddisfacente opera, ora Hegel poteva entrare in quello che era proprio il paradiso terrestre, la teoria dello spirito. È chiaro che questa teoria, intendendosi per spirito la creatività storica umana nel suo senso più largo (storico, politico, culturale, estetico, religioso, filosofico), è la casa dell'idealismo, che è nato proprio per affrontare questa tematica in quanto teoria del prodotto spirituale. L'idealismo è teoria della libertà e creatività dello spirito. È in questo ambito, dunque, che Hegel si scatena e in cui il sistema hegeliano tira fuori i suoi risultati più eccelsi.

La filosofia dello spirito deve tripartirsi in corrispondenza della datità, cioè del fatto che esiste una vita individuale, una vita sociale storica e poi una vita assoluta di prodotto spirituale eternizzato. Esiste dunque uno spirito soggettivo (la coscienza individuale), uno spirito oggettivo (vita storico-sociale di insiemi umani che trascendono la vita individuale) e finalmente c'è l'eternità, la vita eterna dei prodotti spirituali, le grandi creazioni dell'umanità, le quali sono al di là dello spazio e del tempo.

Spirito soggettivo/Spirito oggettivo/Spirito assoluto

Lo spirito soggettivo e lo spirito oggettivo sono finitizzati dai loro limiti spazio temporali. Chiaramente un uomo vive in un determinato ambito e in un tempo determinato; anche le civiltà, pur avendo uno spazio ed un tempo molto più dilatati della vita empirica individuale, tuttavia muoiono. "Le civiltà sono mortali" e anche lo spirito oggettivo muore. Ma c'è poi l'immortale, lo spirito che eternamente vive perché ha raggiunto la pienezza del sapere in sé e per sé, che è costituito dai grandi prodotti spirituali: l'arte, la religione e la filosofia che sono eterna vita che trascende i limiti spazio temporali. Per questo ha il nome di Assoluto, che è da prendersi nel senso etimologico. Assoluto viene dal latino *absolutus*, cioè sciolto, liberato da ogni vincolo. Assoluto dunque nel doppio senso di essere supremo e di essere libero.

Finteza delle individualità e delle comunità

In questo modo il sistema dello spirito realizza pienamente la dialettica hegeliana, quella dialettica che nella natura funzionava alla meno peggio, mentre qua sembra essere pienamente a suo agio: inizia con la individualità, la quale non si autosostiene e si rovescia nel suo contrario; il contrario della individualità è la comunità. Qua viene fuori il discorso del nazionalismo. Come nella filosofia della natura Hegel recuperava Schelling, qua recupera i *Discorsi alla nazione tedesca* di Fichte; tutta la tematica nazional popolare qua trova la sua suprema espressione. Però a sua volta anche la comunità è astratta perché anch'essa, che pretende di essere eterna, in realtà muore, il che significa che è contraddittoria e non automuoventesi. L'eterna Roma muore perché abbiano pensato i suoi teorici e anche la Germania degli ultranazionalisti tedeschi perirà. Questo motivo è talmente forte nella mentalità tedesca che persino i nazisti non parlavano di un Reich eterno, ma di un Reich millenario; anche per loro l'eternità era impossibile per la nazione.

Il doppio fallimento, contrapposto, delle due astrazioni, quella della pura individualità e quella della comunità, danno luogo alla concretezza dello spirito assoluto, della storia spirituale della creazione umana. Questa storia allora non è più storia umana, ma storia assoluta.

Avevamo detto come lo spirito rappresenta l'aspetto culminante della filosofia hegeliana e non solo perché lo è dal punto di vista della struttura, ma perché con Hegel nella filosofia dello spirito si origina la più profonda comprensione attuale di quella che si chiama la filosofia della cultura. È con lo storicismo hegeliano che in occidente si arriva al ripensamento più profondo di tutta l'esperienza storica umana nel suo sviluppo. C'era stata, come abbiamo visto, una prefigurazione di questo in Vico, ma è indiscutibile che, rispetto a Vico, il pensiero hegeliano è molto più maturo, cosciente ed organico e poi è intriso di tutta la ricchezza della problematica dell'illuminismo francese e soprattutto della rivoluzione francese e del romanticismo, cioè dei due più grandi movimenti spirituali e delle esperienze storiche fondamentali dell'umanità. Vico, invece, veniva da una società e dopo un periodo caratterizzati da una notevole stagnazione. È perciò chiaro che, malgrado la innegabile e formidabile genialità di Vico, la sua situazione geografica e culturale non era delle più favorevoli, mentre Hegel si è trovato a pensare nel luogo *ad hoc* e nel momento *ad hoc*, cioè nel paese chiave del pensiero filosofico europeo e nel momento chiave della storia europea. Ha avuto insomma una congiuntura altamente favorevole.

Il fulcro della filosofia dello spirito di Hegel sta nel fatto che c'è un processo di approfondimento e di autocoscienzializzazione progressiva della storicità umana che Hegel interpreta come autoconsapevolezza dello spirito, della Idea assoluta stessa. Ora, anche se lasciamo cadere l'impianto metafisico hegeliano, che non ha senso per chi non sia hegeliano (l'autoconsapevolezza della Idea), rimane nondimeno che l'analisi hegeliana è formidabile proprio come storia della coscienza umana. Si può dire che la filosofia dello spirito di Hegel sia la più profonda storia, finora insuperata, che sia stata scritta di questo processo di sviluppo della coscienza in tutti i suoi aspetti, in tutto il suo sventagliarsi storico ed anche, in un certo senso, geografico.

C'è da notare che Hegel è stato il primo che ha tenuto conto delle grandi civiltà orientali. Ovviamente la sua informazione sull'India e sulla Cina appare assai lacunosa e superficiale, ma la sua eccezionale genialità concettuale e storica gli ha comunque permesso di capire, senza sapere, tutta una serie di profonde strutture, che poi saranno faticosamente riscoperte e dimostrate dagli studiosi specifici. È vero quello che diceva Croce, che cioè veramente con Hegel, in Hegel e solo grazie ad Hegel, l'umanità è arrivata ad una piena consapevolezza della propria storicità. Prima di Hegel ci sono delle storie, non c'è la storia dell'umanità. Con Hegel, invece (e in un certo senso anche con Vico), l'umanità veramente giunge a concepirsi come storia. Questa è una conquista capitale, non inferiore alla grande scienza della natura di Galilei e Newton. Qui ha ragione Althusser, il quale nel suo *Per Marx* ha fatto una riflessione fondamentale, detta in modo chiaro e suggestivo, come fanno i francesi; ha detto che la storia dell'umanità è una storia di scoperte: con i Greci è stato scoperto il continente logico-formale-matematico (eleatici e platonici); con Galilei e Newton è stato scoperto il continente scienza della natura; con Vico ed Hegel è stato scoperto il continente storicità. L'Hegel del 1806-1831 è un momento capitale, indipendentemente dal fatto che si sia o no hegeliani. Come tutta la gnoseologia moderna è figlia di Kant, anche se non si è kantiani, così tutto lo storicismo moderno è figlio di Hegel anche per chi non è hegeliano. D'altra parte la caratteristica del grande pensatore consiste proprio nel fatto che, anche se non si è d'accordo con le sue tesi, si è costretti ad esserne figli, a recepirne il messaggio e a non poterne fare a meno, perché si tratta di una dimensione talmente massiccia e nuova che non la si può eliminare.

Siamo, dunque, passati da un punto debolissimo, inconsistente e contraddittorio del sistema, la filosofia della natura, fatta per esigenze di simmetria tematica, esigenze di tipo esterno, a quella che è l'ossessione di Hegel fin da quando aveva quindici anni. Nei primi temi di Hegel, che sono stati pubblicati, si può trovare come già verso i suoi 15/16 anni egli fosse preda di questa ossessione, di capire la cultura. La storia in Hegel non è più intesa come sequenza di eventi, ma come strutture di coscienza collettiva. Questa concezione non è veramente originale in Hegel; essa è stata la grande scoperta di Fichte, come Hegel ha sempre riconosciuto. È Fichte che ha scoperto lo spirito sociale. Però Hegel ha dato a questa scoperta fichtiana una dimensione ed una totalizzazione assolutamente incredibili. In lui è venuta fuori questa nuova impostazione: le strutture della coscienza collettiva viste nella loro processualità storica, come progressiva approssimazione all'autocoscienza assoluta.

La struttura dello spirito è chiara. Lo spirito soggettivo è la struttura della individualità vivente, che naturalmente sorge con la nascita e tramonta con la morte. In Hegel non c'è l'immortalità dell'anima individuale, dal momento che non si tratta di un pensiero religioso nel senso specifico del termine. La sua è una teologia delirante, ma certamente di tipo nuovo. Dopodiché l'inadeguatezza del singolo a porsi come coscienza permanente e il suo destino di transitorietà si rovesciano, come sempre in Hegel, nel contrario. C'è da precisare che, come nella tradizione cristiana, secondo la frase paolina, la morte è il prezzo del peccato, in Hegel la morte è il prezzo del peccato metafisico, cioè dell'essere finito. La morte non è solo il segno della finitezza, è anche il destino e quasi il prezzo della finitezza. Allora si cerca di uscire fuori da questa finitezza nello spirito collettivo, nella coscienza dell'istituzione collettiva, della storicità collettiva, che è lo spirito oggettivo.

**Spirito
soggettivo**

Lo spirito oggettivo (diritto, moralità, eticità) culmina in quelle istituzioni che pretendono di superare la mortalità dell'individuo: 1) la famiglia, che eternizza attraverso la riproduzione; 2) la società; 3) lo Stato.

**Spirito
oggettivo e sue
tripartizioni**

Solo che anche la famiglia, la società e lo Stato muoiono. È la mortalità propria dell'istituto storico. Qua Hegel anticipa la famosa frase di Valery del 1830: "Ora abbiamo capito che anche noi, civiltà, siamo mortali", cioè la civiltà nel senso storico è mortale anch'essa. È questo che ha dato inizio al filone di storia delle civiltà che è culminato nell'opera, molto discutibile ma estremamente interessante, del grande storico inglese Toynbee in uno studio della storia che è un'analisi del sorgere, maturare e declinare delle grandi civiltà, da quella Maya a quella occidentale liberale.

Dopo la doppia ed antitetica finitezza dello spirito soggettivo e dello spirito oggettivo, finalmente si nega e si supera (negazione della negazione) in quello spirito che è negazione della finitezza perché infinito e che sintetizza l'individualità e l'oggettività perché è nello stesso tempo opera individua e eterna realizzazione totale. Questo è lo spirito assoluto: arte, religione e, culmine dei culmini, filosofia. Il culmine della filosofia è, a sua volta, la filosofia dell'idealismo tedesco e il culmine dell'idealismo tedesco è ovviamente Hegel, in cui tutto culmina in un tripudio paranoico.

**Spirito
assoluto:
arte/religione/
filosofia**

Perché lo spirito assoluto è il definitivo risultato? Il processo si chiude qui perché nello spirito assoluto abbiamo la individualità dello spirito soggettivo - infatti l'arte, la religione e la filosofia sono fatte da grandi individui -, ma nello stesso tempo questo discorso individuo è un discorso di eternità. Questo riflette il motivo famoso del maestro di religione, maestro di verità, la più antica tradizione orientale. "Non ascoltate me, ascoltate quello che dice" è la formula di tutte le grandi religioni. In questo modo il discorso individuo diventa discorso senza spazio né tempo per cui l'Assoluto è liberato da oggi finitezza, determinatezza e da ogni limitazione.

**Sinteticità
dello spirito
assoluto**

Qua l'essere diventa autocosciente di sé, cioè l'*in sé* diventa *per sé* e tutto diventa il sé che si pensa. Questo discorso inevitabilmente culmina nella filosofia perché la filosofia è il supremo momento di consapevolizzazione. L'arte è un livello inferiore. Per questo vedremo che l'estetica hegeliana è un'estetica della morte dell'arte, di cui ai suoi tempi tutti sghignazzarono e invece alla lunga ha mostrato la sua profonda verità, perché l'arte adesso sta veramente morendo, diventando concetto. La sua estetica è stata, in questo senso, forse l'intuizione storica più grande di Hegel, malgrado tutto quello che hanno detto i romantici. Egli ha capito che la grande arte romantica era in fondo l'ultima grandiosa arte, dopodiché iniziava l'era di qualcosa di diverso. Nella religione e nella filosofia sta il nodo iniziale della mentalità hegeliana. Non si deve dimenticare che Hegel è partito a diciotto anni con una riflessione sulla religione.

Arte

Qua poi conclude la sua riflessione sostenendo la famosa tesi, contestabile ma fondamentale per tutta la filosofia moderna, che la religione non è altro che la filosofia detta sotto forma di simbolo, creduta nella dimensione della fede, non interpretata sotto forma di concetto e saputa poi nella conoscenza filosofica. La religione è un credere, la filosofia un sapere. Quello che nella religione è simbolo, mistero, nella filosofia è concetto dialettico.

Religione

Così la religione sarebbe una specie di filosofia simbolica. Questa interpretazione, rimasta famosa, ha suscitato ovviamente contro Hegel l'attacco di tutti i religiosi, sia cattolici che protestanti, perché inaccettabile per una coscienza veramente religiosa, per la quale la religione si pone al di là della filosofia in quanto contatto con l'Assoluto.

La posizione hegeliana è quella dell'uomo religioso invertita. Per l'uomo religioso la filosofia è un vago simbolismo dell'Assoluto, la fede è il reale contatto col Dio vivente, cioè il rapporto finito/infinito nel senso sostanziale. Per Hegel il rapporto è inverso: la religione è una specie di simbolo inadeguato di qualcosa di cui il concetto hegeliano è l'ultima e definitiva realizzazione e comprensione. Questo è il suo famoso rapporto con il cristianesimo per cui egli ha sostenuto di *essere* il cristianesimo.

Dal momento che il cristianesimo è la religione suprema della filosofia hegeliana, ne viene fuori questo rapporto fondamentale, che farà scrivere in Germania tonnellate di volumi. Ogni grande teologo tedesco ha passato la vita a combattere la filosofia della religione hegeliana, che è l'ossessione permanente di tutte le chiese tedesche, il cui avversario primo, più ancora che il marxismo, è proprio Hegel. La filosofia hegeliana, infatti, si ingurgita la religione e l'elimina in quanto religione, trasformandola in filosofia; questo è per un teologo il peccato luciferino per definizione: è l'uomo, il pensiero umano che si autodivinizza.

Lezione 21

9.2. Spirito soggettivo

Vediamo ora la filosofia dello spirito pezzo per pezzo. Con Hegel è necessario essere sistematici.

Spirito soggettivo: antropologia (anima naturale/anima sensibile /anima reale) / fenomenologia (coscienza/coscienza di sé/ ragione) / psicologia (spirito teoretico/spirito pratico/spirito libero)

Triadi dello spirito

Psicologia per Hegel non è termine generale, così come è inteso oggi, ma un termine settoriale che indica un momento interno della filosofia dello spirito. Si noti che la libertà in Hegel è sempre ciò che conclude, perché la libertà non è altro che autocoscienza piena. La filosofia hegeliana è una filosofia dell'assoluta necessità del processo totale che si realizza come infinita libertà. Questa è una delle cose che, come abbiamo visto, egli ha preso da Spinoza.

Spirito oggettivo: (diritto/moralità/eticità).

Spirito assoluto: (arte/religione/filosofia).

Si noti come nella filosofia dello spirito le triadi funzionino effettivamente, mentre nella filosofia della natura le triadi cigolavano in un'assurda contrapposizione (perché era assurdo dire che la fisica era la negazione della meccanica e la chimica la sintesi delle prime due). Qua si vede come la dialettica in affetti è sorta in funzione del processo della cultura. Per questo si avanza così bene, si trova nel suo ambito specifico. Anticipando su ciò che dirò più avanti, confermo che la dialettica della natura è per me pura follia.

Esaminiamo i vari momenti. L'antropologia è la coscienza individua nel suo aspetto di sapersi, di sentirsi; è l'individualità nel primo baluginare della coscienza, nel sentirsi vivi; è il sapersi vivi senza sapere altro. Non a caso coincide anche con lo sviluppo genetico: il bambino che si agita appena nato, ovviamente non è coscienza, né azione libera, ma semplicemente sentirsi e gioia di vivere, cioè antropologia. Antropologia è in definitiva la coscienza al livello della sensibilità del puro vitale. Non ha riflessività e per questo non è un sapere, è un sentirsi, è la base del successivo sapere, però non arriva mai al concetto riflesso, cioè alla coscienza della vita.

Antropologia

Infatti, questa sensorialità vitale si rovescia, a causa della sua inadeguatezza, nel sentirsi della vita interna, nella coscienza del sé. Si vede come appunto l'anima naturale, l'anima sensibile e l'anima reale corrispondono alla coscienza corporale, all'esteriorità. Nell'antropologia l'uomo si sente vivere, è coscienza, ma puramente esterna, senso esterno. Per questo l'astratta esteriorità del vitale si rovescia nell'astratta esteriorità del coesenziale, cioè nell'interiorità della coscienza propriamente detta; nella coscienza c'è la pienezza di questo sapersi vita, vita ma non interiorità. Dopodiché io so di essere anima. Allora c'è la coscienza, semplice intrusione dell'interiorità spirituale, che è il secondo momento della fenomenologia. Dopodiché viene la ragione, che è il culmine di questo movimento perché la ragione è l'essere che diventa pienamente cosciente, che interiorizza e coscientializza appunto nel processo della ragione. La ragione è integrale coscientizzazione, integrale interiorizzazione del reale. Qui in fondo ritorna la *Critica della ragion pratica* di Kant ed Hegel come si vede, deve sempre fare i conti con questa massiccia presenza.

Fenomenologia

Dopodiché la fenomenologia non basta più perché essa è astratta coscientialità, così come l'antropologia era astratta vitalità. Il sentirsi vivere ed il sentirsi cosciente non bastano ad assicurare la pienezza della realtà umana, perché questa non è né un sentirsi, né un riflettersi, ma un agire. Qui c'è sempre il motivo profondo della filosofia cristiana: il suo primato della prassi. L'uomo è certamente in primo luogo un corpo vivente (antropologia), in secondo luogo un'interiorità cosciente (fenomenologia), ma è concretamente e realmente un individuo agente (psicologia).

Psicologia

Nella psicologia si raggiunge l'organica concretezza della realtà individua, intesa come sintesi dell'azione, della coscienza e della vita. Infatti, abbiamo che nella ragione, che appartiene ancora alla fenomenologia, lo spirito è arrivato alla coscientializzazione integrale. Adesso scopre che la pura coscienza non basta e che la sua vitalità e la sua coscienza devono trasformarsi in azione razionale. Allora abbiamo lo spirito teorico, che è l'esigenza di questo, lo spirito pratico, che è l'antitesi ed arriva quando si capisce che l'esigenza di questa totalità non può realizzarsi semplicemente pensando, ma che bisogna agire. Non si deve dimenticare mai, a questo proposito, che il romanticismo tedesco è una filosofia dell'azione e, da Kant in poi, filosofia della costruzione, dell'azione e non della contemplazione. Questa è la distinzione che mette fine a tutti i discorsi circa un presunto neoplatonismo di Hegel. L'abisso che c'è tra Hegel, anche se in lui sono rinvenibili alcuni elementi neoplatonici, e Plotino dipende appunto dal fatto che la filosofia di Plotino è una contemplazione mentre quella di Hegel è un'azione

**Azione
(hegeliana) e
contemplazione
(neoplatonica)**

storica. Questo basta per dire che sono radicalmente eterogenei, malgrado gli aspetti comuni. Qui si vede chiaramente. Nella psicologia c'è la rottura con la contemplatività neoplatonica. Lo spirito teoretico non basta e si rovescia nello spirito pratico che, però, a sua volta, è inadeguato. Anche qui siamo in presenza di due astratti che infine si riuniscono in quell'azione che nello stesso tempo è concetto razionale e realtà costruttiva: lo spirito libero. Infatti, l'azione razionale, come aveva detto il grande Kant, è libertà proprio perché è razionalità ed è libertà perché razionalità e perché realtà. La libertà non può essere una pura esigenza, essa è un atto reale.

Si vede allora come nello spirito libero, lo spirito soggettivo raggiunga il suo culmine perché ha ormai bruciato e sussunto la doppia antinomia della vita e della coscienza nell'azione, la doppia antinomia della riflessione, della teoreticità e della praticità in un'azione che nello stesso tempo è totalmente razionale e totalmente reale.

Spirito libero

A questo momento lo spirito soggettivo crede di aver raggiunto l'acme. Ma muore e allora scopre di non essere la conclusione del processo. Se è destinato a morire, non conclude, cessa e questo significa che è inadeguato. Si scopre allora che la sua inadeguatezza non è esterna, ma interna; come sempre è l'inadeguatezza nell'hegelismo. È stato detto che in Hegel nessuno è mai vittima dell'altro, è sempre vittima della propria incompletezza. Hegel disse degli individui e delle società, in una famosa lezione di filosofia della storia, che nella storia non ci sono assassinati e ci sono solo dei suicidi, tanto tra gli individui che tra le entità sociali. Si fallisce per la inadeguatezza del sé e questo è profondamente reale anche per quanto riguarda le civiltà. Basta pensare all'Impero Romano. Esso era già fallito prima che le invasioni barbariche ne sancissero il fallimento totale.

Inadeguatezza dello spirito soggettivo

Lezione 22

9.3. Spirito oggettivo

9.3.1. *Teoria dello Stato*

9.3.2. *Filosofia della storia*

Lo spirito oggettivo rappresenta l'aspetto più originale del pensiero idealista tedesco in questo ambito (del resto già iniziato da Vico), cioè nell'analisi dell'autocoscienza della società, derivante dalla nuova coscienza sociale conseguente alla rivoluzione francese.

Filosofia della autocoscienza sociale

Questa nuova centralità dell'autocoscienza del sociale è stata la grande creazione, in questo caso veramente rivoluzionaria, della rivoluzione francese; è stato l'apporto centrale di essa alla storia della coscienza umana. Come disse Fichte "I giacobini hanno messo a base della realtà sociale non la natura e la tradizione, ma la coscienza sociale".

Lo spirito oggettivo di Hegel è la pienezza riflessiva di questo processo ormai compiuto e per lui diventato oggetto di storia. Si noti che, anche quando Hegel era diventato ferreamente conservatore, celebrava sempre il 14 luglio, che considerava una svolta fondamentale della storia della filosofia. È molto interessante il fatto che egli non considerasse il 14 luglio come una data storica, ma come una data filosofica, come, per esempio, l'apparizione della matematica pitagorica e l'*Etica* di Spinoza.

Anche nel caso dello spirito oggettivo, siamo di fronte ad una triade: diritto/moralità/eticità. L'aspetto più interessante da rilevare subito è la distinzione, che egli pone, tra moralità ed eticità, che definisce l'hegelismo nella sua critica al kantismo.

Contrapposizione hegeliana al kantismo morale

Se dal punto di vista teoretico la critica hegeliana a Kant si configura come l'unificazione assoluta dell'essere e dell'essenza, cioè del fenomeno e del concetto, la negazione della cosa in sé e del dualismo kantiano, qui c'è la negazione più radicale del dualismo kantiano fra essere e dover essere. Per Hegel la suprema forma di moralità non

è un *dover essere*, ma la coscienza vivente, un essere che è appunto l'eticità. Dovunque Kant separa e contrappone, Hegel unifica, considerando la contrapposizione come un momento inferiore e non conclusivo. Questa in fondo è proprio l'essenza del rapporto Kant/Hegel.

Immediatamente, nello spirito oggettivo, Hegel riprende la sistemazione triadica che abbiamo visto nella logica: esteriorità, interiorità, unità concreta. Se si vede la vita della comunità, si vede che essa si fonda esteriormente sull'astratta struttura formalizzata di una serie di obblighi reciproci. Questa astratta struttura formalizzata di diritti e doveri reciproci è il diritto.

Il limite del diritto è di essere astratto, esteriorizzato, perché il diritto stesso non vive nella coscienza individuale. Per fare un esempio dei nostri giorni, gli utenti delle strade rispettano alla meno peggio il codice della strada, ma non lo vivono come presenza interna; alla polizia stradale del resto interessa solo che esso venga rispettato. Questa è l'astrattezza del diritto.

Proprio questa astrazione di un'esteriorità, che per definizione non è mai interiorità, si capovolge, si nega nell'astratta interiorità, che non è mai esteriorità, cioè nell'esigenza morale pura, nel *sollen* kantiano, che Hegel chiama sprezzantemente "anima bella", oggetto del suo odio più feroce. L'anima bella è sempre stata l'esecrazione di Hegel e il suo discorso in questo senso è profondo e semplice nello stesso tempo. Hegel odia la morale dell'aspirazione perché il fulcro della sua filosofia è l'unità di coscienza e realtà. Per definizione, per l'hegelismo un'aspirazione che non si configuri come realizzazione effettiva è una farsa, una presa in giro, un vuoto nome. In questo senso è chiaro che proprio per definizione la mentalità hegeliana sarà contro la morale di tipo tradizionale per la quale il mondo è cattivo, immorale, ignobile e sarebbe bello che fosse diverso ecc.: quello che è insomma il sospiro dell' "anima bella".

Tutto questo per Hegel è deteriore, e tuttavia anche inevitabile. Egli critica questa morale, ma la ritiene tanto inevitabile da porla come antitesi al diritto perché per lui effettivamente non può sorgere la vera eticità se non sulla base di un'esigenza interna, cioè sulla base della coscienza morale. Però la coscienza morale da sola, come pura esigenza, si rivela inconsistente, non può realizzarsi. Questo è per Hegel il limite del kantismo morale. Kant aveva ragione nel dire che la coscienza morale è coscienza, interiorità, ma ha avuto il torto di estasiarsi su questa interiorità negante, cioè sull'interiorità che nega tutta l'esteriorità come immorale, cattiva, depravata e si bea e si compiace della sua grandezza in questa astratta negazione. È il tipico atteggiamento che adesso, sia pure in forma indubbiamente degradata, vediamo nel qualunquismo morale di coloro che dicono che tutto è schifezza, ma non fanno assolutamente niente per cambiare le cose ed anzi sembrano nuotare felici dentro questa situazione, che pure deprecano a parole.

Così Hegel sostiene che proprio la contrapposizione tra diritto e morale, tra astratta esteriorità ed altrettanto astratta interiorità, mostra quale è la reale situazione: una concretezza in cui l'ordinamento esterno sia sentito come coscienza interna e la coscienza interna si realizzi come realtà ordinata esterna, per cui appunto non ci siano più un diritto ed una morale separati, esteriorità ed interiorità contrapposti, ma l'unità vivente di una realtà che nello stesso tempo sia ordine esterno, anzi ferreo ordine esterno, ma sentito e voluto come coscienza interna.

Qua in effetti Hegel recupera il motivo più profondo di Kant: il volere, la volontà buona. Se non c'è volere interno non c'è eticità; questa è stata la grande scoperta di Kant. Ma l'errore di Kant è di non aver visto che, se non c'è realizzazione, quindi in qualche modo ordine esterno, questa pretesa morale si degrada a vano balbettio e piagnucolio dell'anima bella, esortante, criticante ed inefficiente.

Esteriorità del
momento
'diritto'.
Interiorità del
momento
'moralità'.
L'anima bella

Non si deve dimenticare che Hegel é un contemporaneo di Napoleone; egli sente fortemente l'influenza per cosí dire del pensiero di Napoleone, del costruttore dell'Europa che rappresentava proprio la negazione della morale kantiana. Napoleone tratta tutto come mezzi, fino ad arrivare a trattare come mezzo anche se stesso, quando a S. Elena disse di essere stato strumento della storia. Reinterpretò se stesso alla luce della sua stessa azione, quando, per esempio, disse di essere morto il 18 giugno 1815. In questo senso Hegel e Napoleone sono simili; ambedue sono dei realizzatori, sebbene uno lo sia a cannonate e l'altro con i concetti. Invece Kant era veramente un cristiano nel senso profondo del termine; per Kant c'era una realtà interna profondissima al di là di tutta la storia delle realizzazioni; per lui una persona aveva valore anche se non aveva realizzato niente. Invece Napoleone, che scriveva su un foglietto tutto quello che aveva fatto in Europa, era ossessionato dal fatto che in mancanza di realizzazioni non si esiste.

Hegel e Napoleone

Cosí viene fuori l'eticità di Hegel, che è l'ossessione che dominerà il pensiero successivo, di tutti i figli dell'eticità hegeliana. È una concezione per cui la suprema forma di esistenza è la costruzione di una comunità vivente la quale realizzi se stessa e viva nella coscienza dei suoi componenti come assoluto valore. È l'eliminazione del dualismo kantiano ed anche del dualismo, sei/settecentesco tra l'individuo ed il sociale.

Sinteticità del momento 'eticità'

Qua c'è l'ombra di Rousseau che per Hegel era un gigante avendo creato la teoria della *volonté générale*, che in fondo non é altro che l'eticità hegeliana, non sommatoria delle volontà individue, ma coscienza sociale unificata, portata al massimo livello di autocoscienza. Questa è sempre stata, sia per Fichte che per Hegel, la gigantesca rivoluzione fatta da Rousseau nel concetto e nella realtà, fatta dal partito giacobino. La teoria della grande nazione, anche se la Germania ha avuto poco da gioire delle sue realizzazioni, è nata da Rousseau.

Rousseau

Anche l'eticità è ovviamente triadica: famiglia/società civile/Stato. Qui la triade indica l'ascesa alla totalità perché la famiglia è organica ma settoriale, la società civile è globale ma disorganica, mentre lo Stato è nello stesso tempo globale ed organico. Il buon funzionario prussiano si abbandona al delirio, per cui dirà che il luogo dove meglio traspare la potenza del concetto è il commissariato di pubblica sicurezza!

Famiglia/ società civile/ stato

La triade comincia con la famiglia perché la famiglia ha una sua virtù fondamentale; è cioè organica e lo è proprio perché nella famiglia c'è un ordinamento esterno, gli obblighi reciproci dei due coniugi, dei genitori e dei figli. Ma questi obblighi - per questo la famiglia è eticità - non sono vissuti come astratta obbligazione esterna, ma sono vissuti come vivida coscienza interna, sotto forma di amore coniugale, di amore paterno e materno e di amore filiale. In questo senso la famiglia é il superamento sia della giuridicità che della moralità. Il padre non mantiene i figli perché sente l'obbligo morale o perché c'è il codice che lo obbliga, ma perché gioisce nel mantenerli. Cosí si suppone che i coniugi siano vicendevolmente fedeli non in nome dell'articolo del codice e neppure per un concetto di moralità, di tipo religioso per esempio, ma perché si amano ed hanno un vero profondo legame. La famiglia, in questo, realizza la struttura profonda dell'*èthos*, dove non c'è diritto e non c'è morale, i quali sono stati bruciati nel crogiolo di un'eticità in cui vivono trasfigurati.

Organicità e settorialità del momento 'famiglia'

Però la famiglia trova il suo limite invalicabile nella sua parzialità, nella sua settorialità e finitezza. Si noti, a questo proposito che il pensiero tedesco, quando tratta della famiglia, si riferisce al concetto ristretto, biologico di famiglia, padre, madre e figli, non si rifà al concetto tribale di famiglia che è proprio dei popoli mediterranei, e dei popoli slavi. L'astratta finitezza della famiglia si rovescia dunque nell'astratta universalità della società civile, dove invece c'è l'universalità che manca alla famiglia, dato che la società civile comprende tutti, in cui però tutti sono visti come atomizzati, come separati nel loro interesse socio economico individuale

Qui c'è in Hegel la realizzazione filosofica del modello dell'economia politica e della società borghese. Qua inizia il passaggio tra Hegel e Marx. Noi sappiamo che Hegel, voracissimo lettore, aveva studiato attentamente le opere dei grandi economisti inglesi della fine del '700. Aveva letto Smith, non Ricardo la cui opera è di poco posteriore all'elaborazione della teoria hegeliana. Ma gli è bastato leggere *La ricchezza delle nazioni* e gli scritti di tutta una serie di altri economisti inglesi, per capire quale era l'essenza della società borghese: la concorrenzialità atomistica. Nel modello dell'economia politica del primo capitalismo, ogni azienda è considerata come atomo economico in concorrenza, in urto, in lotta con gli altri atomi economici in modo tale da dare origine all'equilibrio statistico del capitale. Questo è il grande modello dell'economia classica inglese.

Disorganicità
e universalità
del momento
'società civile'

Hegel ha tipicamente razionalizzato filosoficamente questa analisi fenomenologica dei grandi studiosi inglesi dicendo che la società civile è caratterizzata dalla violenta contrapposizione di atomi, di individualità sociali e di ceti sociali. Qui c'è il passaggio, la lenta elaborazione di quella che sarà poi la teoria marxiana della lotta di classe.

Hegel considera che la società civile è caratterizzata da fenomeni di aggregazione molecolare. Ci sono cioè aggregazioni costituite dai ceti. Questi non corrispondono alle classi sociali. Hegel, che è un tedesco, non ha il concetto chiaro di classe proprio della società borghese, essendo ancora legato ad una mentalità germanica semimedioevale. Per lui ci sono i ceti proprio nel senso medioevale del termine, cioè ci sono i mercanti, gli artigiani, i burocrati, mentre per gli economisti inglesi, ed in particolare per Ricardo e poi per Marx, queste non sono che suddivisioni interne alla classe borghese. In questo senso Hegel rimane nell'ambito del concetto di ceto medioevale. Tuttavia, il suo grande merito è di aver capito che la vita profonda, interna della società è caratterizzata dallo scontro permanente dell'interesse di questi ceti. Si tratta di una forma, certo depotenziata, ma prefigurativa della lotta di classe.

Ceti e classi
sociali

I ceti per Hegel si scontrano tra loro per realizzare, a loro profitto, il massimo di controllo sociale e di quello che adesso chiameremmo suddivisione del reddito nazionale. Ogni classe sociale ha infatti due ossessioni: arraffare più soldi delle altre e controllare la macchina sociale più delle altre; le due cose sono necessariamente congiunte dato che chi controlla di più, arraffa di più e viceversa.

Hegel ha sostenuto che questo è il limite invalicabile della società civile. Proprio perché la società civile è caratterizzata dalla violenta concorrenza tra i ceti in lotta per l'affermazione sociale ed economica, manca di organicità e questa organicità non le può venire che da un salto al livello superiore. Questo livello superiore è lo Stato.

Nella sua analisi della società civile (che si potrebbe dire sociologicamente essere un'analisi di una società in bilico tra residui feudali e capitalismo; tale è la Prussia del 1820, più avanzata di una società feudale, ma meno avanzata di una società pienamente borghese) il genio di Hegel gli ha permesso di capire in forma profondissima alcune cose che della società borghese non avevano capito gli stessi inglesi. In particolare egli ha capito la funzione dello Stato. Il paradosso è che Hegel, che era al di qua della società capitalistica inglese del 1820, quella analizzata da Ricardo, proprio perché ne diede una lettura diversa, capì come sarebbe stata la società capitalistica del XX secolo, cioè capì la funzione centrale della statualità nell'ambito di questa società. Come è noto, per il capitalismo inglese dell'800, lo Stato era puramente un elemento esterno di mantenimento dell'ordine sociale. Si trattava del tipico Stato carabiniere caro alla nostra destra storica. Solo la società civile contava, solo lo sviluppo economico, solo la libera concorrenza. Ora sappiamo, a partire dall'economia keynesiana (nata dalla grande crisi del 1929), che lo Stato è l'elemento fondamentale dell'economia capitalistica e non solo perché esiste un'industria di Stato, ma soprattutto

Hegel e lo
stato del XX
secolo

perché lo Stato, attraverso l'offerta di moneta e tutta la sua attività economica, finanziaria ed imprenditoriale, è diventato l'elemento centrale dell'equilibratura e della dinamica del ciclo capitalistico stesso.

Hegel, senza saper nulla di cicli capitalistici - o sapendone ben poco - aveva intuito, proprio grazie alla sua genialità concettuale, che lo Stato era un'asse fondamentale, cioè che in qualche modo era il regolatore, l'organizzatore di questa caotica, contraddittoria, multiforme attività della società civile. Per questo si è avuto il paradosso che la filosofia sociale di Hegel, considerata arretrata e superata intorno al 1890, è diventata modernissima adesso, sia all'ovest che all'est. Adesso dovunque si moltiplicano gli studi su questa parte della filosofia hegeliana, proprio perché è stato riscoperto questo nodo fondamentale costituito dal rapporto società/Stato. Gli stessi marxisti che in passato con grande facilità avevano parlato di estinzione dello Stato, hanno dovuto cominciare a fare qualche riflessione sullo Stato stesso, dopo le esperienze dell'Est che non sono certo andate nella direzione prevista.

Per Hegel lo Stato è la sintesi perché realizza l'organicità dell'universale; quello che ha la famiglia (organicità) e non ha la società civile, quello che ha la società civile (universalità) ma non ha la famiglia, lo Stato lo ha nella forma della pienezza compatta. Lo Stato costringe la società concorrenziale atomizzata delle imprese e dei ceti, in lotta selvaggia tra loro per la massificazione del profitto sociale e del controllo sociale, a strutturarsi in forma di unità organica e compatta.

Qui viene fuori l'elemento centrale del discorso hegeliano: la divinizzazione del potere burocratico, che per lui diventa il fulcro di tutto e diventa anche un ceto speciale: la burocrazia statale. Se si pensa a cosa è diventato il marxismo realizzato e a come si sia anche burocratizzato il capitalismo libero dell'occidente, si vede subito la profondità prefigurativa del discorso hegeliano, che nell'ottocento aveva capito quello che si doveva realizzare in seguito.

**Potere
burocratico**

Hegel ha sostenuto che la burocrazia è un ceto tra i ceti. Nell'ambito della società civile un burocrate è certamente sullo stesso piano degli altri (artigiano, contadino, commerciante), e tuttavia è anche di più. Orwell dirà che "tutti gli animali sono uguali, ma i maiali sono ancora più uguali"; ebbene, per Hegel il burocrate è ceto tra i ceti, ma è anche qualcosa di più, perché è il ceto della totalizzazione. Mentre tutti gli altri ceti vivono sul piano dell'atomizzazione sociale, pensando solo al loro sé sociale, il burocrate, che certo pensa anche lui al proprio sé sociale, pensa però anche alla totalità statale. Cioè il burocrate è il ceto dell'universalità organica. Per Hegel - il quale non vuole essere frainteso - il burocrate, quando vuole essere ben pagato, realizza il suo sé sociale, ma in quanto, però, vuole organizzare e controllare lo Stato, lo vuole organizzare come totalità. Per questo la burocrazia diventa la vivente incarnazione sociale esterna dell'organicità della statualità. Il burocrate diventa la figura dell'unità; mentre gli altri ceti sono particolaristici, la burocrazia è totalità.

Il funzionario, il commissario, l'ufficiale dell'esercito, hanno al loro interno una concettualità della totalità che li rende superiori agli appartenenti agli altri strati sociali. Allora comincia il delirante incensamento della burocrazia prussiana, che però è congegnato molto bene, essendo in qualche modo nello stesso tempo, come spesso accade con Hegel, vero e falso. È falso perché noi sappiamo che la burocrazia, proprio perché ceto tra i ceti, vuole affermare il proprio sé sotto forma di dominio esclusivo e di privilegio sociale; però è anche vero che effettivamente il burocrate, proprio perché burocrate, vuole un minimo di organicità, di strutturalità. Questa burocrazia dà luogo anch'essa ad una ripartizione di tipo triadico nel senso fenomenologico (non dialettico): i professori, i funzionari, i militari. Al di sopra di tutti sta il funzionario del concetto, il rettore dell'università di Berlino che, guarda caso, è Hegel..... e così i conti tornano sempre. Alla fine di ogni discorso viene fuori sempre lui, Hegel, cosa tipica dei

paranoici, ma che i veri paranoici non riescono a dimostrare, cosa che invece Hegel fa. Il grande Kretschmer, grande psichiatra tedesco contemporaneo, disse che Hegel era la suprema realizzazione della paranoia effettiva.

Per Hegel la verità della società civile si trova nello Stato secondo il modulo classico per cui la verità della tesi e dell'antitesi si trova nella sintesi. In questo senso la mentalità hegeliana è inversa a quella del marxismo e della sociologia moderna per i quali, invece, la verità dello Stato si trova nella società civile. Si inverte proprio il rapporto.

Su la dottrina dello Stato di Hegel è necessario fare alcune riflessioni. Anzitutto in generale è stato detto che Hegel è affetto da statolatria, cioè da adorazione dello Stato e che in questo senso la teoria dello Stato, rappresentando l'organicità, la verità e la sostanzialità profonda dello spirito oggettivo, mostrerebbe che per Hegel lo Stato è valore supremo. In questo modo egli sarebbe il precursore della mentalità totalitaria odierna. Questo è un fraintendimento del pensiero hegeliano. Anche se è vero che Hegel pone lo Stato al di sopra della società, non pone tuttavia lo Stato come valore supremo, come accade negli Stati totalitari del XX secolo, in quanto al di sopra dello Stato, cioè dello spirito oggettivo, egli pone tutta la dimensione dello spirito assoluto, cioè della libertà spirituale. Perciò, mentre lo Stato totalitario del XX secolo è caratterizzato da un'arte di Stato, da una filosofia di Stato, questa concezione per Hegel è completamente folle e contraddittoria perché, nella sua libertà infinita e creatività continua, la dinamica spirituale è al di sopra e perciò indipendente dai valori della statualità. Per Hegel sarebbe stata una mostruosità pretendere che un pensatore o un artista fossero subordinati alla statualità in quanto la loro attività è superiore allo Stato stesso. Esse sono spirito assoluto, mentre lo Stato rimane a livello dello spirito oggettivo.

Infondatezza dell'accusa di totalitarismo alla teoria dello stato hegeliana

Quello che invece è vero per Hegel, senza il minimo dubbio, è il fatto che la statualità deve subordinare nel modo più totale sia il singolo individuo, sia la famiglia, sia la società civile. Si potrebbe perciò dire che la mentalità hegeliana è organicistico-autoritaria, ma non si può dire che sia totalitaria. Per Hegel lo Stato è unificatore ed organizzatore nel senso più profondo del termine e non in senso puramente formale ed organizzativo, ma come ciò che dà organicità alla disgregata spinta dell'atomismo della società civile dissociata nei suoi ceti in lotta che rappresenta appunto il momento culminante della vita sociale. Per Hegel non c'è vita sociale e coscienza sociale profonda al di là ed al di fuori dello Stato. Lo Stato è questa realizzazione ed in questo senso deve subordinare ferreamente a sé le esigenze dei vari ceti, le esigenze delle famiglie e degli individui. Simbolo di questo Stato è il fatto che, nella sua massima realizzazione, cioè nella guerra, esso manifesta la sua pienezza di vita costringendo gli altri a rinunciare alla vita stessa in suo nome. Il fatto che i cittadini debbano sacrificare la loro vita per quella della nazione è appunto il simbolo e la realtà profonda di questa loro subordinazione.

Subordinatezza della famiglia e della società civile allo stato

Da ciò viene fuori tutta la teoria della burocrazia hegeliana, che è estremamente interessante ed estremamente moderna. Infatti lo Stato hegeliano rappresenta in qualche modo una sintesi tra la vecchia mentalità dello Stato burocratico assolutistico della fine del '700 e la nuova mentalità dello Stato nazionale creato dalla rivoluzione francese nel '93-94, dalla dittatura robespierrista giacobina, lo Stato fondato sulla volontà totale di Rousseau. Hegel di fatto unifica i due concetti e qui c'è una ripresa dei motivi profondi della sua giovinezza. Hegel è stato e sempre sarà un ammiratore della rivoluzione francese e di Rousseau, ma è anche il figlio di un burocrate tedesco; quando scrive i *Lineamenti della filosofia del diritto* nel 1821 egli stesso appartiene allo strato più alto della burocrazia prussiana, in quanto rettore dell'Università di Berlino (era il più alto grado della burocrazia intellettuale). Era egli stesso, quindi, ai vertici della burocrazia

Ancora sul potere burocratico

prussiana per cui si capisce bene come pervenga a questa particolare rappresentazione della burocrazia come verità.

La burocrazia, infatti, è, per lui, ceto fra i ceti da una parte, ma, dall'altra, in quanto ceto che assicura il tessuto connettivo e l'organicità dello Stato, la burocrazia non è più una particolarità, ma è totalizzazione, cioè verità. Di qui la tipica accentuazione del valore della burocrazia che è presente in tutto il pensiero politico di Hegel.

La funzione dello Stato per Hegel, funzione suprema, consiste nell'annullare, senza però eliminarla, l'atomicità sociale, caratteristica fondamentale della vita sociale stessa, in quanto libertà. Bisogna a questo punto fare qualche riflessione sul concetto hegeliano di libertà.

In Hegel, come in tutto il grande pensiero tedesco, la libertà si identifica con la necessità come totalità, come del resto era anche in Spinoza. Per lui c'è una falsa libertà, che è quella del vuoto agitarsi dell'individuale, del particolare, che è poi quella propugnata dalla viziosa mentalità franco-inglese. Questa è una forma inferiore di libertà.

Libertà come partecipazione alla totalità cosciente

C'è poi una forma superiore di libertà che è il ricomprendersi, il ritrovarsi, il riconoscersi nell'ambito di una totalità cosciente. Questo è il vero significato della libertà. Questo spiega perché la libertà dell'individuo e del ceto non si trovi nella sua agitazione particolaristica (il modello dell'economia politica inglese e della politica liberale francese), ma si trovi invece nel loro ricomprendersi nella totalità dello Stato nazionale.

Il concetto hegeliano, come si vede, è molto complesso, perché anche qui come altrove, in lui si combinano sempre due opposti. In lui abbiamo l'affermazione della singolarità, senza la quale non ci sarebbe vita reale, che è data appunto dal movimento. Se non ci fossero ceti sociali, individui ed operatori politici in lotta tra loro, non ci sarebbero storia né vita politica. E tuttavia, se ci fosse solo questo, la vita politica e la storia non sarebbero verità, ma vuotezza caotica. Sono verità in quanto vengono organizzate dalla statualità. A loro volta le statualità, gli Stati, vengono unificati dalla storia, dalla storia, però, come lotta, come battaglia.

Qua arriviamo al concetto fondamentale della storia in Hegel. Se lo Stato totalizza la singola società, è vero anche che ci sono più Stati. C'è da precisare a questo proposito che Hegel, seguendo il modello fichtiano, considera come vero Stato non semplicemente ogni ente che si presenta con l'etichetta di Stato, ma solo lo Stato nazionale, struttura organica di una coscienza collettiva, cioè lo Stato linguistico, come aveva già detto Fichte. Da questo deriva l'ossessione di Hegel per l'Europa che dovrebbe divenire un insieme di grandi Stati nazionali sul modello paradigmatico della grande Francia. Perciò voleva una Germania unita, un'Italia unita. C'è da notare in proposito che i primi a parlare dell'assoluta necessità dell'unità dell'Italia sono stati Fichte ed Hegel in un momento in cui sono pochissimi gli italiani che si pongono questo problema. Alla Francia, già organicamente unita, stanno di fronte una Germania ed un'Italia disgregate. Su questa base si possono comprendere certe alleanze faticose tra Germania ed Italia che si caratterizzeranno, nel corso dell'800 ed il '900, per l'ostilità alla Francia e per il ritardo con cui le rispettive comunità riusciranno a diventare unità organiche.

Filosofia della storia

Stato come stato linguistico (nazionale)

Così lo Stato nazionale è la realizzazione della coscienza nazionale ed ha senso e verità solo in questo. Da qui nasce l'ostilità di Hegel a quegli Stati, come l'impero turco e quello austriaco, che sono degli aggregati caotici privi di profonda coscienza perché non sono realtà nazionali. Mazzini, che la pensava nello stesso modo, dirà di aver sempre odiato più l'Austria che non la Russia imperiale perché, mentre la Russia, che pur era barbarica ad arretrata, era unità di coscienza vera, basata sulla slavità, l'Austria

non era niente, non era neppure germanicità, ma semplicemente impero asburgico che non ha senso perché non ha vita spirituale profonda e comune. L'impero austriaco e quello turco sono coacervi imperiali causati dal trionfo di un apparato statale e militare incosciente. Questo, come si può notare, deriva in fondo dalla interpretazione che della nazione ha dato Rousseau.

Visto che ci sono gli Stati, cosa fanno questi Stati? Qui Hegel si scatena contro il delirio delle anime belle, cioè i pacifisti europei, gli illuministi francesi e Kant, che hanno parlato di pace perpetua, di federazione europea, di una vita pacifica ed ordinata tra Stati. Questo per Hegel è impossibile perché per lui “ogni coscienza è la morte di un'altra coscienza”. Le coscienze lottano, si scontrano fra loro per realizzare nel loro superamento l'autocoscienza totale; gli Stati fanno la stessa cosa. Nessuno Stato è autocoscienza assoluta e, proprio per questo, ognuno pretende di esserlo e vorrebbe esserlo, lotta per esserlo e immediatamente e necessariamente fallisce. In questo fallimento porta avanti il processo dell'autocoscienza totale, che è la storia umana, che è storia dello spirito.

**Interazione
fra stati:
guerra,
sviluppo della
storia,
evoluzione
dello spirito**

Per questa ragione la lotta tra gli Stati non è semplicemente la lotta di interessi particolaristici, storico-economici, come hanno detto gli illuministi franco inglesi (francesi per la lotta politica e gli inglesi per la lotta economica, del mercato), ma la lotta degli Stati è in ultima analisi il sanguinoso meccanismo per cui le limitatezze statali si superano, si negano e si trascendono nella realizzazione della coscienza assoluta. Questo spiega perché per Hegel la pace sia un trucco e la guerra il destino inevitabile dello Stato. Infatti solo dallo scontro nasce il passaggio al livello di superiore coscienza. Se gli Stati non si scontrassero, rimarrebbero bloccati nella loro inerte identità, cioè, come dice Hegel, nella palude della storia. La palude deve essere agitata da violente tempeste, da un vento scatenato e questa violenza è la nuova storia, in cui il più potente, come coscienza, degli Stati si lancia all'assalto degli altri e costringe gli altri a diventare coscienza allo stesso livello.

Qui Hegel ha fatto una meditazione molto bella sulla storia che lui stesso ha vissuto, dicendo che la Francia rivoluzionaria e imperiale, con la sua violenza, ha costretto l'inerte Germania, l'inerte Italia, l'inerte Europa a diventare coscienza a livello francese per potersi liberare dal dominio francese stesso. Questa è stata la grandezza della Francia: avere, con la violenza dei suoi eserciti, costretto gli altri paesi, che vegetavano e non vivevano, a diventare vita storica, a diventare coscienza lottante al livello superiore della coscienza nazionale francese. Il 1812 russo, il 1813 tedesco, il 1808 spagnolo sono i momenti in cui la Russia, la Germania e la Spagna sono state costrette a diventare verità e sostanzialità cosciente sotto l'urto del cannone francese. C'è la famosa frase che Hegel disse il 14/10/1806 “sentii tuonare in lontananza il rombo dello spirito e la mattina del 14 ottobre vidi passare per le vie di Jena distrutta lo spirito a cavallo”, cioè Napoleone alla testa degli squadroni francesi.

In questo modo la mentalità hegeliana diventa una specie di divinizzazione della storia come lotta; infatti, tutti gli hegeliani, sia di destra che di sinistra, avranno questa ossessione; quelli di destra considereranno la lotta come lotta nazionale e quelli di sinistra come lotta di classe. Per entrambe le correnti di pensiero la profonda verità della storia si manifesta nella lotta.

Così come nella filosofia morale di Hegel l'eticità cancella la pretesa validità del puro dover essere kantiano, perché la vera eticità è l'essere nella la sua totalità, così qui la vera e suprema pace non è la pace del compromesso, ma l'autocoscienza assoluta che consegue alla battaglia. Si noti che, per quanto si possa trovare spiacevole, tutto questo, a mio giudizio, resta profondamente vero: la storia umana, cioè, è realtà sostanziale solo perché, attraverso lo scontro che la caratterizza, è riuscita a fare dei passi in avanti e ad acquisire una coscienza superiore. C'è da sottolineare che per Hegel la lotta nazionale -

sarà lo stesso poi per la lotta di classe in Marx - ha valore solo in quanto porta ad un'autocoscienza superiore.

Abbiamo visto precedentemente lo spirito oggettivo e, in particolare come per Hegel, secondo la sua formula famosa "la storia del mondo è il giudizio del mondo", gli Stati, in quanto portatori dello spirito, mostrano la loro capacità od incapacità ad assumere questa loro funzione nel corso della lotta storica. Da qui tutta l'impostazione hegeliana per cui la realtà storica è sempre caratterizzata dallo scontro, cosa ovvia in una filosofia dialettica in cui lo spirito si manifesta e si realizza solo attraverso una dialettica storica. Di qui la caratteristica storicistica del pensiero hegeliano.

Riepilogo e
conclusione
sulla
concezione
dello stato

Per quanto riguarda particolarmente l'organizzazione statale, Hegel si situa in una posizione intermedia tra lo Stato tradizionale, quello del '700 europeo, e quello liberale e democratico, che si comincia a sviluppare nel 1800. Infatti per la Prussia del 1820, periodo in cui in fondo Hegel si dà alla riflessione su questa problematica, Hegel vuole uno Stato autoritario, burocratico, che tuttavia lasci le libertà fondamentali.

La visione politica di Hegel è stata, in fondo, soprattutto alla fine della sua vita, una visione moderata nel senso che per lui l'organicità statale è assicurata dalla struttura burocratica; questa però non deve intaccare le funzioni fondamentali dell'attività spirituale. Per questa ragione, in fondo, l'hegelismo è un liberalismo autoritario e non già una teoria totalitaria dello Stato. In fondo Hegel è rimasto sempre un liberale perché per lui, come per tutta la filosofia classica tedesca, il bene supremo è la libertà. E questo perché per lui la realtà è libertà in quanto processo dello spirito, per cui lo Stato non è altro che realizzazione organica di questo fatto in senso sociale.

Bisogna comunque sottolineare che la libertà dello Stato hegeliano non si configura come libertà in senso inglese classico. Questo tipo di libertà per Hegel sarebbe assurdo perché in contrasto con l'organicità che è propria dello Stato. Per Hegel, nella libertà dello Stato c'è una caratteristica autoritaria, di mediazione magari forzosa dei vari interessi dei ceti e degli individui nell'ambito di un'organizzazione compatta, che è appunto lo Stato hegeliano, il quale nell'ottocento era inconcepibile e che, invece, ha assunto una diversa rilevanza nella struttura del nostro secolo, in cui lo Stato ha assunto delle funzioni di questo tipo. Hegel, in questo senso è più moderno nel 1970 di quanto non lo fosse nel 1870.

Lezione 23

9.4. Spirito assoluto

9.4.1. *Eстетica*

9.4.2. *Filosofia della religione*

9.4.3. *Destra e sinistra hegeliane*

Visto questo, si passa al culmine del pensiero hegeliano, lo spirito assoluto, che, come indica il nome, è libertà integrale totale. È realizzazione piena di quella libertà che necessariamente, nel sistema hegeliano, è la caratteristica dello spirito.

Anche qua abbiamo tre momenti dello spirito assoluto. Il primo è quello in cui lo spirito, infinita Idea, si realizza inadeguatamente nella forma sensibile e finita che è l'arte; il secondo è quello in cui si realizza inadeguatamente nella forma spirituale ma non pienamente consapevole della fede, la religione; ed infine, il terzo, in cui si realizza nella forma pienamente adeguata e consapevole: il concetto, la filosofia.

Arte/religione/
filosofia

Certamente, come sempre nel sistema hegeliano, le prime due forme sono inadeguate ed antitetiche (una è sensibile e l'altra puramente spirituale) e trovano la loro verità e la loro totalizzazione nella forma suprema, la filosofia.

Qui ci sono due grossi problemi, che sono stati causa di una discussione secolare, all'interno ed all'esterno dell'hegelismo. C'è il tema della morte dell'arte,

Morte
dell'arte?

considerata come forma inadeguata rispetto alla filosofia. Questo non è mai ovviamente andato bene a molti teorici dell'estetica, che sostengono il valore permanente ed in qualche modo assoluto dell'arte stessa. Questo è vero a cominciare dagli hegeliani italiani stessi, per esempio da Croce che non ha mai accettato la teoria della morte dell'arte a cui ha contrapposto, invece, come vedremo, la teoria dei quattro momenti eternamente compresenti nel processo dello spirito e che non danno luogo ad una dialettica ad eliminazione come quella hegeliana.

Il secondo problema è quello relativo alla interpretazione della religione come avente lo stesso contenuto e la stessa realtà della filosofia, ma espressi in modo inadeguato. È un'interpretazione, questa, radicalmente inaccettabile per una coscienza religiosa, in quanto subordina la religione alla filosofia e fa apparire la religione come una specie di filosofia popolare o - meglio - fa apparire la religione come l'essenza concettuale profonda della filosofia. Si tratta di due impostazioni che si combinano nella svalutazione filosofica della religione, assolute bestemmie per una coscienza religiosa normale.

Hegel, al contrario, sostenne sempre di essere il supremo pensatore religioso dell'occidente. Ci furono scontri violenti fra la teologia luterana classica e la filosofia della religione hegeliana, i quali ebbero anche risvolti politico amministrativi pesanti dal momento che il luteranesimo era la religione di Stato e l'hegelismo voleva essere la filosofia di Stato.

Si era in presenza di una spaccatura profonda all'interno dell'ideologia statale prussiana tra la sua fondazione religiosa e la sua fondazione filosofica. In realtà, malgrado tutto, Hegel non ebbe mai esitazioni su quello che era il suo pensiero profondo sull'arte e sulla religione. Quello che sostenne alla fine era già stato da lui sostenuto in un frammento del 1808, che Hegel non ha mai variato. Gli hegeliani hanno avuto in proposito tormenti ed esitazioni; Hegel non ne ha mai avuti. Per lui l'arte è in qualche modo, (come ha mostrato Kant nella *Critica del giudizio*) un momento dello spirito; un momento inferiore, però, perché manca della suprema consapevolezza che è data solo dal concetto e dalla forma adeguata, solo dalla struttura logico deduttiva e non può essere data da una rappresentazione. Ora, l'arte è per definizione una fenomenologia della rappresentazione e per questo, e per la sua sensibilità, qualsiasi sforzo faccia e qualsiasi tensione geniale riesca a infondere alla materia, spiritualizzata dal concetto estetico, rimane pur sempre una forma inadeguata, un momento inferiore.

Da ciò Hegel trae anche tutta una dialettica dell'arte stessa, che vede una dialettica esterna nelle arti, in cui il posto inferiore viene occupato dalle arti plastiche, più legate alla materialità, mentre il ruolo superiore è occupato dalle arti più spiritualizzate come la musica e soprattutto la poesia. La poesia occupa il ruolo più alto perché tra le arti è la più riflessiva, cosciente, spirituale. Questo del resto è conforme al modulo romantico tedesco che ha sempre privilegiato il momento poetico e musicale, tra l'altro anche per l'ovvia ragione che i tedeschi erano particolarmente dotati per queste due forme artistiche rispetto alle arti plastiche.

Per Hegel la storia dell'arte rappresenterebbe uno sforzo di progressiva spiritualizzazione ed autocoscientizzazione del momento eterno, che Hegel vedeva anche attraverso tutta la dinamica della storia. Partiva dall'antico Egitto dove c'era veramente solo *blocco* e, attraverso il complesso sviluppo estetico, arrivava all'arte romantica, la quale veramente gli si presentava come rappresentazione del libero spirito.

In effetti, se si prende il tempio egizio da una parte e l'opera goethiana dall'altra, come punti di partenza e di arrivo, si vede chiaramente che nei templi egizi abbiamo lo spirito pietrificato e bloccato nella gigantesca struttura dell'architettura imperiale ossessiva dell'Egitto. L'Egitto è nascita della civiltà in quanto nascita dello spirito cosciente, della volontà cosciente; solo che questa volontà cosciente di rappresentare lo

**Posizione
hegeliana**

**Dalle arti
plastiche alla
poesia (dalla
piramide
egizia a
Goethe)**

spirito che è rilevabile nei templi egizi, è anche blocco totale di esso nei giganteschi massi di pietra. Se, invece, si prende il secondo Faust, l'opera di Goethe più contemporanea ai corsi di estetica di Berlino di Hegel, vediamo che qui il concetto, giunto al suo più alto livello di autocomprensione come attività, realtà e coscienza, si realizza pienamente in una forma poetica adeguata. Perciò dall'Egitto al secondo Faust c'è stato un gigantesco processo non solo e non tanto di sviluppo di mezzi e di tecniche artistiche - ed Hegel è ben cosciente della loro importanza e del loro significato -, ma soprattutto c'è questa progressiva autoconsapevolezza dello spirito, che cerca sempre più di realizzarsi nella forma del finito estetico.

Solo che anche il secondo Faust in qualche modo fallisce, malgrado la tensione incredibile che il suo creatore riesce ad impartire alla prosa, al verso ed alla lingua tedesca, perché questo non è l'ambito in cui lo spirito può veramente dispiegarsi nella sua libertà fondamentale. Così dicasi dell'altro culmine dell'arte romantica, l'ultimo simbolismo beethoveniano, che non a caso è diventato un tentativo di aggancio della musica alla poesia (si pensi all'inno alla vita del finale della nona sinfonia), quasi a simboleggiare l'unità di poesia e musica, che poi ossessionerà Wagner. Anche qua c'è qualcosa che non si risolve.

Per concludere sull'estetica hegeliana, essa si compendia in questo immenso arco di sviluppo, che parte dalle piramidi, dove tutto è bloccato e congelato, fino a questa estetica romantica che realizza la libertà integrale.

Dopodiché immediatamente si ha il rovesciamento di questo nella forma spirituale, simbolica, della religione. Anche qua lo sviluppo della religione, che Hegel interpreta sempre simbolicamente, è uno sviluppo che porta dalla religione della natura, in cui l'Assoluto è assolutamente bloccato nelle forme della materialità naturale, al cristianesimo.

**Religione
naturale/
religione
ebraica/
religione
cristiana**

Nella religione della natura, dell'animismo, dello spiritismo delle tribù primitive, lo spirito è interno alla cosa stessa. La pietra cade perché al suo interno c'è lo spirito della pietra che la fa cadere. Come nell'arte l'inizio della teoria religiosa dello spirito è il suo bloccarsi all'interno della materia; l'umanità primitiva non era in grado di concepire lo spiritico libero, ma, avendo già una vaga coscienza della sua esistenza, lo rinchiusa nella natura. Ecco allora la religione della natura nelle sue forme di animismo primitivo, di politeismo ecc., ecco tutta la religiosità del mondo antico.

Dopo questo viene la religione nel senso pieno dello spirito in quanto autonomia, cioè il grande balzo religioso costituito dal Dio d'Israele, eterno, assoluto, vero spirito, finalmente liberato da questa prigionia e da questa interiorità immanente. Per questa ragione la rivoluzione religiosa fondamentale è la nascita della religione del puro spirito, di quella di Israele nell'epoca mosaica. Però in questo sviluppo dialettico si vede - ed è questa la tematica iniziale di Hegel del 1795 - che se è vero che in essa il politeismo è assolutamente negato e se essa pone la spiritualità assoluta dello spirito sbloccandolo dalla naturalità, nondimeno il limite di Israele consiste nel fatto che, pur avendo concepito lo spirito nella sua pienezza di libertà e nella sua infinita e totale assolutezza, ha fatto perdere il nesso profondo con la realtà. Paradossalmente gli ebrei erano stati troppo antipagani. Il loro odio per il paganesimo e la loro ebbrezza per la scoperta dello spirito puro, aveva fatto loro perdere il nesso fondamentale che in qualche modo sempre esiste tra il reale e l'assolutamente spirituale, tra l'essere e l'essenza. Perciò, se il paganesimo e tutte le religioni della natura assurdamente materializzavano lo spirito, in un certo senso Israele lo liberava troppo, quasi rendendolo in qualche modo evanescente.

Allora è venuto il cristianesimo, che è la religione assoluta ed è assoluta perché è quella che ha mantenuto la pienezza ed assolutezza di libertà profonda del pensiero di Israele, ma nello stesso tempo ha capito che l'Assoluto si doveva realizzare e si realizza

incarnandosi nella realtà e nella coscienza, nella storicità umana. L'incarnazione di Cristo, che Hegel concepiva simbolicamente (Cristo per lui è semplicemente il simbolo della incarnazione dell'Assoluto nella storicità umana), era appunto la suprema consapevolezza di questo fatto: l'assoluta libertà dello spirito non sta al di là ed al di sopra della realtà, ma è la realtà nel suo significato e nel suo dinamismo profondi. Qua la formula "vero Dio e vero uomo" diventa, bella interpretazione di Hegel, vero spirito e vera concretezza.

Sembrirebbe allora che la religione cristiana abbia detto tutto e che in fondo, come religione suprema, abbia esaurito il compito stesso della filosofia, dal momento che, detto questo, in fondo si è detto il pensiero hegeliano. Hegel afferma che no, questo non è vero perché, se è vero che la religione cristiana dice il contenuto definitivo dello spirito, la sua formulazione è tuttavia inadeguata perché è simbolica. Il cristiano non capisce, crede; il veicolo di questo contenuto non è la conoscenza, ma la fede. La fede si manifesta sotto forma del simbolo cristiano, ma il simbolo è una forma inadeguata perché la sola forma adeguata è il concetto. Così come il rapporto di fede è un rapporto inadeguato perché il vero rapporto è il conoscere, dove tutto è trasparente, mentre nella fede rimane il mistero.

Nella pienezza dello spirito per Hegel non c'è posto per il mistero; c'è solo posto per l'assoluta trasparenza: l'Idea che sa di essere e non può contenere elementi misterici e di fede. Nella pienezza non si crede, si sa. Come si vede, sono le tematiche originali di Hegel che tornano anche alla fine della sua meditazione. Non solo l'hegelismo è un circolo, persino la vita concettuale di Hegel è un circolo. L'Hegel del 1820/30 riprende e chiude il discorso dell'Hegel del 1790/1800. Hegel è riuscito ad hegelianizzare persino se stesso; questo spiega perché egli sia il delirante supremo della storia della filosofia. Non solo ha pensato totalitariamente, ma è riuscito persino a realizzare se stesso come struttura del suo stesso pensare, per cui la stessa vita concettuale di Hegel è diventata un modello hegeliano.

Così l'hegelismo introduce una filosofia della religione profondamente ambigua, perché alla domanda circa il fatto se Hegel sia da considerarsi religioso o no, la risposta è quasi impossibile. Se lo si interpreta in un certo modo Hegel è ipercristiano, ma, se lo si interpreta nel senso religioso tradizionale, è chiaramente ateo perché nega ogni trascendenza ed è ossessionato dal concetto dell'assoluta, integrale immanenza. C'è ancora di più: in fondo è ambiguo anche il suo rapporto con la religione tradizionale; questo darà luogo ad uno scontro famoso tra la destra hegeliana, rappresentata dai vecchi interpreti, e la sinistra hegeliana, rappresentata dagli elementi tipicamente giovanili tra i suoi studenti. Qui ci si trova di fronte ad una spaccatura generazionale e non solo di carattere politico. Come si sa, la corrente di destra era quella autoritario-burocratico-assolutistica, mentre la corrente di sinistra era, sul piano politico, democratica, radicale e tendenzialmente socialista. Per quanto concerneva l'interpretazione di Hegel non c'era, quindi, solo una spaccatura politica, ma anche una spaccatura di tipo generazionale. Quanto a lui, praticamente avrebbe certamente accettato l'interpretazione che ne hanno dato Michelet e Rosenkranz, i centro hegeliani, tanto più che questi ultimi, per essere meno brillanti degli altri, ripetevano pari pari il maestro, senza darne interpretazioni originali.

Il problema era il seguente: visto che Hegel fa nella sua filosofia della religione una teoria dell'incarnazione totale, perché lo spirito si realizza nella storicità umana, si possono dare due interpretazioni tendenzialmente opposte, ovviamente effettuando, però, un'operazione di sollecitazione del testo hegeliano. L'interpretazione di destra è consistita in fondo nel tornare alla religione tradizionale, col dire che in qualche modo che in Hegel si può restaurare una certa forma di trascendenza attraverso un'operazione estremamente complicata e dicendo, in particolare, che la storia manifesta e realizza

Destra e sinistra hegeliane e problematica religiosa

l'Assoluto, ma non lo esaurisce completamente. In questo modo si fonda l'hegelismo con la tradizione luterana sia pure un po' liberalizzata.

La sinistra fa la stessa operazione in senso inverso e dice che, poiché Hegel risolve totalmente l'Assoluto nell'ambito della storicità umana, ne risulta una sola soluzione: quella di fare fino in fondo questo discorso ed affermare che non esiste altro che la storicità umana. Questo vorrebbe dire non solo che non c'è la religione, ma che non c'è più l'Assoluto e che non c'è altra realtà che la storicità umana, la quale diventa il fondamento e l'ambito integrale del discorso filosofico. Questo significherebbe riportare la filosofia dell'Idea in uno storicismo integrale antropologico.

Chiaramente questa è una sollecitazione arbitraria del pensiero di Hegel perché è indiscutibile che egli ha sostenuto che la storicità umana realizza pienamente l'Idea, ma ha anche sostenuto che l'Idea c'è e che - anzi - l'Idea è l'unica cosa che veramente c'è. Hegel non si è mai sognato di negare l'Assoluto in nome dell'assoluta storicità. È un discorso molto delicato perché si tratta di prendere un testo, di per sé complicatissimo e talvolta oscuro, e di dargli delle spintarelle in una direzione precisa. Il fatto che si debba fare questa operazione indica chiaramente che Hegel in fondo non la pensava né come la destra né come la sinistra, altrimenti non sarebbero stati necessari questi raffinati modi di interpretazione. Diciamo, dunque, che Hegel riteneva che ci fosse l'assoluta Idea (il che è ovvio) e nello stesso tempo sosteneva che la sua piena realizzazione è rappresentata dalla storicità autocosciente dell'umanità nel suo sviluppo. C'è da precisare che è *rappresentata* nella sua pienezza, ma non esaurita e cioè c'è l'Idea, che culmina nella storia, non c'è *solo* la storia, come sosteneva la sinistra hegeliana.

Posizione
'centrista' di
Hegel

La sinistra hegeliana, in fondo, atezza il pensiero religioso di Hegel; ma Hegel, se anche non è un pensatore religioso in senso stretto, è sicuramente una gigantesca teologia integrale, mentre la sinistra lo vorrebbe riportare ad un'antropologia storicista assolutamente atea. Non a caso, attraverso Bauer, su questa strada si arriva a Marx. La via marxiana parte da Hegel, ma non è Hegel.

La destra, come abbiamo visto, opera in senso inverso; si fonda sul presupposto giusto che Hegel in fondo è religioso (mentre la sinistra si fonda sul presupposto altrettanto giusto che Hegel è immanentista). Così come la sinistra vuole trasformare la religione hegeliana della immanenza in ateismo storicista, la destra pretende di trasformare la religione della immanenza hegeliana in un recupero della trascendenza cristiana, che in Hegel non c'è. Hegel è assolutamente restio a qualsiasi impostazione sia pure vagamente trascendente dell'Assoluto. Per lui la trascendenza è un mito, il mito primitivo di Dio che sta in cielo mentre l'uomo sta sulla terra. In questo non è mai cambiato da quando aveva quindici anni fino a quando è morto. Questa è una delle poche cose, insieme alla dialettica, sulle quali non ha mai mostrato la minima esitazione: la religione della trascendenza per lui è una forma simbolica e primitiva di carattere spazializzato della coscienza profonda dell'Assoluto. È la spazializzazione di un'intuizione giusta, cioè del fatto che l'Assoluto è qualcosa di più del momento della realtà, ma questa intuizione in questa forma viene assolutamente staccata dalla realtà o soprattutto viene operata una spazializzazione. L'aldilà di Dio, per Hegel è inconcepibile.

Dice Hegel che nella concezione religiosa c'è certamente un nucleo profondo e cioè la considerazione che Dio non è costituito dalle cose che stanno qua in quanto egli è totalità assoluta. Questa è la verità della trascendenza. È vero che Dio trascende il mio, il tuo, ecc., ma questo perché il mio, il tuo, ecc., sono momentanei, per questo l'Assoluto li trascende, ma non trascende certamente la realtà. Questo è quanto Hegel accetta della trascendenza e quanto ha dato adito a confusione nelle interpretazioni divergenti che della sua teoria in merito alla religione sono state date.

Allora bisogna pensare che avevano ragione, come abbiamo già detto, Michelet e Rosenkranz a difendere il verbo centrista hegeliano contro l'interpretazione della trascendenza della destra e della integrale storicizzazione della sinistra, che, in modi opposti, erano falsificazioni entrambe del discorso hegeliano. Solo in una cosa avevano ragione, sia la destra che la sinistra: che proprio l'asse centrale del discorso religioso hegeliano non reggeva perché inevitabilmente era soggetto ad interpretazioni opposte.

L'ambiguità profonda di questa filosofia, che si pretende suprema religione cristiana e che nello stesso tempo annulla la religione, non poteva sostenersi. Era inevitabile o tornare indietro al cristianesimo della tradizione o andare avanti e realizzare lo storicismo integrale. Il tentativo hegeliano di costruire una gigantesca struttura centrista in cui la religione fosse nello stesso tempo *vera* come simbolo e come fede, ma *falsa* rispetto alla filosofia del concetto, era qualcosa di talmente contorto e complesso, e tra l'altro richiedeva una tale conoscenza profonda della filosofia e della religione, da essere sostanzialmente inaccettabile a lunga scadenza. In questo senso era inevitabile la spaccatura perché non si poteva restare alla doppia verità averroistica. In fondo la teoria hegeliana della religione riprende pari pari la teoria averroistica della religione stessa, della religione come doppia verità, verità di diverso livello.

**Instabilità
della posizione
hegeliana**

Una volta chiarito tutto questo, immediatamente Hegel arriva al trionfalistico finale - e sembra quasi di trovarsi di fronte alla struttura tematica del sinfonismo tedesco: lo spirito *si sa* - e anche qui si sa pienamente solo alla fine - dal momento che anche qui c'è la stessa storia, cioè la dialettica della filosofia ripercorre la stessa struttura della dialettica dell'arte e di quella della religione.

Filosofia

In un primo momento la libertà assoluta viene bloccata in una forma immobilizzata: al tempio egiziano, allo spirito bloccato della religione della natura, corrisponde lo spirito bloccato nell'essere parmenideo, nella meravigliosa, assoluta e compatta sfera di Parmenide. La prima consapevolezza dello spirito in quanto concetto è il concetto puro di essere. Parmenide, per primo, prende coscienza che la realtà è concetto puro, cioè libertà assoluta. Ma nello stesso momento in cui concepisce la libertà assoluta nella sua autoconsapevolezza, la blocca nel concetto bloccato dell'essere puro. Allora Parmenide, nel momento stesso in cui fonda la filosofia, la blocca, cioè la distrugge come vita dello spirito.

**Spirito
bloccato
nell'essere
parmenideo**

Si scatena così tutta la dialettica successiva, che consiste nel prendere sempre di più consapevolezza di questa libertà e di questa realtà e l'identificazione di libertà e realtà. Per questo i grandi momenti della filosofia sono costituiti dalla filosofia greca, come teoria del concetto puro, che però congela in esso tanto l'esteriorità quanto l'interiorità, non facendole pienamente capire. In effetti l'essere di Parmenide non è vera realtà né vera coscienza, è concetto logico. Di qui il grande sviluppo che vedrà la filosofia cristiana della coscienza recuperare l'interiorità (da S. Agostino al *cogito* di Cartesio); poi la grande filosofia del realismo empiristico recuperare la realtà, la concretezza. Finalmente si avrà la sintesi in cui, prima Spinoza e poi tutta la gigantesca filosofia idealistica tedesca, recupereranno integralmente non più l'astratta coscienza e l'astratta realtà, ma il nesso vivente di una coscienza che si realizza e di una realtà che si fa coscienza: lo spirito.

**Razionalismo
ed empirismo**

Gran finale: dal 1806 al 1831 la pienezza del rapporto essere e essenza, fenomenologia della coscienza e fenomenologia del reale pensato nella forma adeguata della dialettica assoluta, raggiunge la sua trasparenza integrale nella filosofia di Hegel. Si vede chiaramente come l'Idea di Hegel è l'essere di Parmenide - non a caso termina con la citazione di una pagina famosa di Aristotele su Parmenide; però, mentre l'essere di Parmenide non viveva e non si sapeva, l'essere hegeliano vive in un eterno e assoluto *sapersi*.

**Da Spinoza
all'idealismo**

Hegel

Sören Kierkegaard

1. ANTIHEGELISMO DI KIERKEGAARD E PROTOESISTENZIALISMO

1.1. Vita estetica, vita etica, vita religiosa

1.1.1. Filosofia della religione

Su Kierkegaard non ci soffermeremo molto; vi darò solo alcuni elementi centrali del suo pensiero.

Sostanzialmente la prima grande reazione all'hegelismo è Kierkegaard, in quanto rifiuto dell'hegelismo come teoria astratta ed esigenza di concretezza. Solo che in Kierkegaard la rivolta contro Hegel, in nome del concreto, avvenne sotto il segno individualistico-religioso, o meglio personalistico-religioso.

**Antihegelismo
personalistico-
religioso**

Kierkegaard, in effetti, più che un vero e proprio filosofo, per essere il quale gli manca tutta una problematica logica e della scienza della natura che caratterizzano ogni filosofia organica, è sostanzialmente, come disse Croce, un anima religiosa che ha profondamente filosofato.

Il perno, il fulcro, e neanche il centro ma proprio la totalità della riflessione di Kierkegaard, è sostanzialmente il problema religioso. Quella del nostro è una filosofia della religione, la quale, per la sua contrapposizione all'hegelismo, fonda i temi centrali di quello che sarà poi l'esistenzialismo cristiano e, in quanto ne è la prima forma, dell'esistenzialismo in generale. Infatti, Kierkegaard è considerato il fondatore dell'esistenzialismo nell'ambito della filosofia occidentale, anche se ha avuto un grande precursore in Pascal.

Il discorso esistenzialista in senso tecnico presuppone tutta la formazione di una filosofia completamente diversa che lo abbia preceduto. Non ogni filosofo dell'interiorità è un esistenzialista. Non lo sono certo in senso tecnico, malgrado la loro tematica, Agostino o Cartesio. Nel senso tecnico l'esistenzialismo si contrappone, come filosofia della persona singola, ad una filosofia dell'essenza totale. In questo senso la filosofia, per esempio, di Socrate non ha niente a che vedere con l'esistenzialismo, anche se ovviamente in ogni pensiero della interiorità si possono vedere dei precorritenti esistenziali.

Ci troviamo di fronte, con quella di Kierkegaard, ad una filosofia che è sostanzialmente una filosofia della religione, che si centra sulla critica alla filosofia della religione hegeliana. La critica centrale che muove Kierkegaard si basa sul fatto che si tratta di una mistificazione dell'esperienza mistica religiosa nel suo aspetto fondamentale, cioè nella contrapposizione irriducibile tra infinito e finito, tra uomo e Dio, contrapposizione che nel mistero cristiano diventa una fusione. Questa contrapposizione non può essere risolta con il meccanismo della mediazione logica.

Secondo Kierkegaard, Hegel, mediando logicamente la problematica religiosa, la falsifica nel modo più radicale, trasformando l'angoscia religiosa e la fede in una specie di giochetto logico. Questa è la critica fondamentale di Kierkegaard alla filosofia hegeliana. Kierkegaard sostanzialmente nega la mediazione hegeliana, /l'*et-et*/ hegeliano, come si esprime, a cui oppone l'*aut-aut* radicale della tradizionale mentalità religiosa cristiana, per il quale bisogna scegliere tra finito ed infinito, tra l'uomo e Dio.

**Aut/aut contro
et/et hegeliano**

In questo senso la filosofia kierkegaardiana diventa una filosofia centrata sul senso dell'angoscia, che caratterizza l'esperienza religiosa nel profondo dell'uomo, cioè del finito, che si trova, solo e peccatore, di fronte all'infinito ed all'assoluto e che può trovare la sua salvezza solo nel salto fiducioso nella pura fede, nell'abbraccio divino.

Angoscia

Così Kierkegaard recupera tutta la tradizionale tensione del pensiero religioso luterano. Non bisogna dimenticare che egli è danese, figlio cioè del luteranesimo nordico nella sua forma più violenta. Il luteranesimo, come è noto, è caratterizzato da un'exasperazione del motivo della fede contro il razionalismo scolastico. La formula

luterana è “*sola fides*”, cioè ci si salva non per le opere, ma solo per la fede nella grazia divina. Ora Kierkegaard, approfondendo questa tematica e trasformandola in tematica filosofica generale, scopre che in tutti i campi Hegel ha effettuato la stessa falsificazione, che cioè l’hegelismo è una gigantesca mistificazione consistente nell’effettuare una teoria totalitaria della mediazione che distrugge le radicali antinomie degli opposti, i quali, invece, permangono nella loro realtà concreta.

Per Kierkegaard l’esistenza umana - dal che verrà poi fuori il termine esistenzialismo - è caratterizzata da questo doppio ambito: di angoscia di fronte ad una realtà che non si riesce veramente a capire, che è oscura ed incerta, e dalla necessità di una scelta radicale, che si configura come un salto, non un salto illuminista della ragione, dato che la realtà non può essere ricondotta a sistema logico, ma un salto che è motivato, fideisticamente, solo in sostanza.

Si comprende così il significato dell’*aut/aut*: l’uomo si trova sempre di fronte a scelte radicali, non a mediazione ma ad eliminazione. Non si può risolvere la contraddizione come fa Hegel, il quale in fondo dice: superiamo l’antinomia degli antipodi in una sintesi a livello superiore in cui tutto si conserva e si ricompone. Dobbiamo, invece, secondo Kierkegaard, avere l’energia di effettuare questa considerazione che la scelta non ricompone nulla, la scelta è tale in quanto elimina radicalmente uno dei due termini; proprio per questo la scelta è angosciata.

La realtà è angoscia, disperazione, tragedia, proprio perché non c’è la mediazione hegeliana. Infatti, quando uno sceglie, se sceglie male, veramente va innanzi alla catastrofe perché quello che sceglie non c’è; c’è, invece, quello che elimina. Questa è l’angoscia religiosa: mi trovo a scegliere tra Dio e non Dio - e qui c’è la ripresa della scommessa pascaliana - in un ambito di totale incertezza, dove la scelta mi elimina radicalmente uno dei due termini. Questo è dunque il fulcro del pensiero di Kierkegaard: non c’è mediazione, non c’è l’illusoria teoria che alla fine si ritrova tutto; il finito, la persona finita, l’uomo è finitezza proprio perché, non potendo risolvere la totalità né in un sistema formale (conoscenza), né in un sistema reale (scienza), è costretto a scegliere tra elementi ugualmente preziosi e validi in uno stato di totale incertezza, effettuando quello che Kierkegaard chiama il *salto*.

Per questo, alle categorie hegeliane della mediazione dialettica, Kierkegaard ha opposto - e in questo senso è il fondatore dell’esistenzialismo - le categorie esistenziali: al sapere, l’angoscia dell’incertezza totale, all’eterno presente della filosofia hegeliana, l’istante, e alla mediazione *l’aut/aut*, alla comprensione ricomponente la scelta radicale. L’angoscia, l’istante, l’*aut* e il salto sono le categorie di Kierkegaard.

Categorie
dell’esisten-
zialismo

Come si vede la mentalità del nostro è esattamente inversa a quella di Hegel. Quest’ultima è una mentalità per cui si sa tutto, in ultima analisi; alla fine tutto si ritrova nel sapere assoluto totalizzante, per cui la scelta, in fondo, è sempre - la critica a questo è l’aspetto più importante di Kierkegaard - una non scelta perché di fatto si sa che, comunque, alla fine, alla luce del sapere assoluto, si ritrova tutto. Invece le categorie dell’esistenzialismo di Kierkegaard sono categorie radicali per cui appunto l’uomo si trova ad essere una finitezza gettata in un mondo oscuro, in preda all’incertezza. Questa incertezza dà luogo all’angoscia del non sapere se la propria scelta è valida o no. Perciò la scelta non è mai razionale. Questa scelta d’altra parte non avviene nell’eternità, ma nell’istante della decisione.

Kierkegaard fonda tutta la sua filosofia su queste cosiddette categorie esistenziali perché nella sua filosofia non c’è più veramente né storia né natura, ma c’è solo sostanzialmente la problematica dell’esistenza considerata, appunto, come una situazione (dal che viene fuori la famosa frase, tipica dell’esistenzialismo, dell’“essere-in-situazione”) estremamente problematica, e per questo angosciata, in cui l’uomo si trova gettato. Questo sarà comune a tutti gli esistenzialisti: l’uomo è un

Essere-gettato

essere singolo, gettato in una situazione dura e angosciosa, dalla quale non può uscire attraverso il sapere, ma attraverso una scelta radicale.

La specificità di Kierkegaard è che nel suo caso si tratta di un esistenzialismo religioso, cioè che in lui la scelta è caratterizzata soprattutto da una problematica religiosa, l'ateismo o la fede, e che questa scelta avviene nell'ambito di una filosofia religiosa caratterizzata da una dialettica radicale. È la fondazione della cosiddetta teologia dialettica violentemente contrapposta a tutta la mentalità del razionalismo cattolico illuministico. In questo senso è un iperluteranesimo: "Io non so niente, devo scegliere per fede. Salto fiduciosamente nella grazia divina perché perdo la via della grazia, mi affido ad essa oppure piombo in un'angoscia deserta, disperata, senza via d'uscita". Si tratta, come si vede, di una filosofia tipicamente religiosa.

A questo, però, Kierkegaard unisce una profondissima analisi, dal momento egli è uno dei più grandi scrittori europei degli stili di vita dell'ottocento.

**Tipi di
esistenza**

Egli considera che l'esistenza, nella sua irriducibile singolarità (c'è un'opposizione radicale della singolarità esistenziale alla totalità hegeliana, tanto è vero che Kierkegaard voleva che sulla sua tomba si scrivesse "qui giace un singolo"), cerca di sottrarsi a questa angoscia, che fin dall'inizio caratterizza l'esistere, attraverso degli stili di vita, che tuttavia si rivelano maschere illusorie. In questo modo, in fondo, Kierkegaard fonda la famosa tematica della falsa coscienza degli esistenzialisti del XX secolo, quella che diventerà ossessiva nel primo Sartre.

L'esistente cerca di fittiziamente sottrarsi all'angoscia dell'essere gettato nel mondo e alla necessità di una scelta radicale attraverso una serie di cortine fumogene che sono le varie strutture della vita individuale. Qui Kierkegaard, con un'analisi giustamente rimasta famosa, individua tre stili fondamentali, quelli che egli chiama i tre stadi: lo stadio estetico, quello etico e quello religioso.

In particolare, in un primo momento l'individuo sceglie di eliminare, accantonandola, questa angoscia fondamentale rifiutando di porsi le domande centrali (Dio) e vivendo completamente immerso nell'immediatezza dell'istante. Questa vita dell'immediatezza dell'istante, questa vita del giorno per giorno, del totale assorbimento nella immediatezza, è la vita del Don Giovanni, cioè la vita del seduttore.

**Caratteri e
limiti della
vita estetica**

Il seduttore vive trascorrendo di donna in donna, gioiando di questo istante erotico, di questa immediatezza che è la più potente ed intensa come gioia, cercando in questo modo di eliminare sia l'angoscia, sia la necessità della scelta. Questo è il senso dell'opera *Diario di un seduttore*, che è appunto l'analisi della vita del Don Giovanni e che è letterariamente la sua opera più bella.

Solo che, malgrado questo sforzo, il tentativo fallisce, e fallisce irrimediabilmente perché il trascorrere di istante in istante, di immediato in immediato, di femmina in femmina, lascia da parte, sì, ma non risolve, l'angoscia fondamentale. Don Giovanni, come tutti i seduttori, alla fine della sua vita si trova di fronte, rinnovata e potenziata, l'angoscia iniziale: "Che cosa sono? Cosa significa e quale è il mio destino?". Non a caso in generale - è questo un dato psicologico - la vita dei grandi seduttori finisce in una specie di dissoluzione angosciosa o addirittura di crollo mistico. C'è stata una grande letteratura del seicento che ha adombrato, con Calderón de la Barca, Lope de Vega, come in realtà il delirio erotico sia in sostanza un mascheramento di un delirio assoluto, di un bisogno di assolutezza.

Di fronte al fallimento dello stadio estetico, l'umanità cerca la soluzione nello spirito oggettivo - il più odiato dal nostro - nello stadio etico, cioè nella vita organizzata dell'uomo nella grande triade padre-marito-funzionario perfetto. Cerca cioè sempre di non rispondere alla domanda fondamentale ed all'angoscia totale cercando di annegarla o di occultarla nell'ordine perfetto di una vita sociale organica. Si tratta, come si capisce bene, proprio dello spirito oggettivo hegeliano: famiglia, società, Stato

**Caratteri e
limiti della
vita etica**

riconvertiti dal nostro in padre, marito e funzionario perfetto, oggetti del suo odio profondo.

Dopodiché il padre-marito-funzionario perfetto si accorge che l'ombra di Dio e l'angoscia del nulla incombe terrificante sulla sua esistenza, come nel primo giorno e che l'aver avuto moglie, l'aver allevato perfettamente dei figli, l'aver compiuto il proprio dovere di perfetto funzionario giorno per giorno, ha niente a che vedere con questa domanda e questa angoscia fondamentale. Allora non gli resta che l'ultimo stadio, il solo: affrontare il problema prendendolo per le corna, lo stadio religioso, affrontare, come ha fatto Abramo, l'angoscioso rapporto con l'assoluto.

Qui c'è la pagina famosa, una delle più potenti della filosofia occidentale, della meditazione di Kierkegaard sul famoso sacrificio di Isacco, che per lui è il simbolo più profondo dello stadio religioso. Questa meditazione su Abramo è importante perché quando Dio ha parlato ad Abramo, non solo non gli ha spiegato niente, non gli ha provato niente, ma ha fatto ben di peggio, gli ha chiesto cioè, come prova di fede, un atto mostruoso, incredibile, incomprendibile, assurdo e abietto sotto tutti gli aspetti del razionalismo concettuale. Gli ha detto: "Piglia tuo figlio Isacco e scannalo". E ha chiesto di non chiedergli perché, dal momento che questa è appunto la prova che gli si chiede: "Io posso sapere che tu credi in me solo se tu farai fuori tuo figlio, Isacco".

Allora Kierkegaard dice che, se Abramo fosse stato un razionalista tedesco o ancor peggio lo stesso Hegel, avrebbe certamente fatto la precisazione mistificatoria dicendo "in realtà sì lo ammazzo, però di fatto non lo ammazzo perché poi lo ritrovo grazie alla mediazione totale ecc." o addirittura avrebbe cercato di costringere Dio a parlare razionalmente: "Sissignore, va bene; ma cerchiamo di vedere meglio.....perché dobbiamo ammazzare questo povero pupetto?". Invece Abramo ha fatto la scelta radicale e ha salvato l'umanità; ha creato la storia della salvezza perché non ha argomentato, non ha mediato, ma ha brutalmente scelto per fede. Ha detto: "Io credo in te perché tu sei l'eterno, il mio Dio e farò quello che tu mi ordini". E tirò fuori il coltello e si apprestò a fare fuori il povero ragazzino. E allora l'angelo gli fermò la mano e gli disse: "tu sei veramente il prescelto e tu sei l'uomo cui sarà affidata la storia della salvezza, perché hai avuto fede".

In questa meditazione Kierkegaard si oppone nel modo più radicale ad una filosofia morale della religione. La filosofia razionale era Hegel e quella morale era l'esecrato Kant, che nella *Critica della ragion pratica* aveva ricondotto Dio a garanzia suprema della morale, altra mostruosa mistificazione dal momento che Dio, in quanto assoluto, vita eterna ed essere della suprema pienezza, è al di là di qualsiasi determinazione di carattere umano, sia razionale che morale. Dio non è morale, è salvezza e vita e grazia e non è nemmeno un concetto morale. La grazia infatti è un concetto transmorale: Dio, infatti, non dà grazia in base ai meriti - siamo, come si vede, in una problematica luterana -, ma in base ad una sua imperscrutabile scelta. Nessuno può dire perché Dio ha scelto Abramo e non un Assurbànipal o un Tutankhamon; nessuno può dir perché è andato a prendere un arameo errante e non ha preso un egiziano o un assiro o un sumero. Questa domanda per Kierkegaard è priva di senso perché pretenderebbe di incatenare l'assoluto ed eterno alla logica del finito e del transeunte. Qua egli riprende la frase di [...], "il vaso non può domandare al vasaio perché lo ha fatto di coccio e non diversamente".

La scelta di Abramo è, per Kierkegaard, l'atto fondamentale, che fonda la reale filosofia. La reale filosofia non è una meditazione sulla scienza, come ha pensato il bieco Kant; non è una meditazione sulla storia, come ha detto l'ancor più bieco Hegel. La filosofia è la meditazione sull'atto di Abramo. In questo senso Kierkegaard è settoriale e delimitato; la sua è una filosofia esistenziale della religione, ma si tratta di una meditazione profondissima. Abramo ha scelto, si è gettato, non ha chiesto, non ha

**Vita religiosa:
la figura di
Abramo**

**Antirazionalismo della
religiosità
kierkegaardiana**

**Ruolo della
filosofia**

detto “ma tu chi sei? Come faccio a sapere che sei quello che dici essere veramente? Dove sono le tue credenziali? Fammi vedere che sei veramente l’assoluto”. Non ha chiesto questo, Abramo, ma in una specie di impeto trascinatorio della sua esistenza angosciata, ha improvvisamente scelto quello che poi poteva anche essere un’illusione. Kierkegaard dice che Abramo non sapeva niente; poteva anche essere, la sua, un’aberrazione, un’allucinazione, un’illusione; ma disse di sì ed il sì di Abramo ha salvato l’umanità.

Kierkegaard dice che è sempre così; la scelta che si fa in tutti i sensi, anche nel senso del quotidiano, non è mai una scelta razionale. È l’informe che prorompe e dice sì. Io dico sì a Dio senza nessuna garanzia, senza nessun sapere e per questo nell’angoscia totale, dal momento che posso benissimo sbagliare, perché può essere benissimo che il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe in realtà non ci sia. Come aveva detto Pascal, si tratta di una scommessa e una scommessa si può perdere, dato che le scommesse, per definizione, o si vincono o si perdono. Però, come aveva detto Pascal, noi siamo imbarcati, non possiamo sottrarci a questa scelta dal momento che, anche se non scegliamo, di fatto facciamo altre scelte che non risolvono nulla, come quella estetica, come quella etica. Se infatti invece di scegliere Dio, io scelgo lo spirito oggettivo o di passare di femmina in femmina, io ho fatto una scelta. Solo che, chiaramente, qualunque cosa possano dare gli uffici o le femmine, non sarà quello che mi può dare il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, che è verità, grazia e vita.

Così la filosofia kierkegaardiana diventa veramente esistenzialismo pieno. La vita è scelta permanente, scelta nell’angoscia, scelta nell’incertezza, salto nel buio; ma l’energia della vita sta tutta in questo e questa è la vera vita, la vita di colui che permanentemente opera. Si vede chiaramente che c’è qualcosa che, pur nella totale opposizione, avvicina Kierkegaard allo stesso Marx, perché anche la filosofia marxista è una filosofia della scelta, sia pure storica.

Mentre gli hegeliani *sanno*, Kierkegaard, e in qualche modo anche i marxisti, non sa, ma *vuole* ed è pronto a correre il rischio di una scelta radicale. Questo è l’aspetto veramente grande del pensiero di Kierkegaard.

Quanto alla sua vita, egli visse una vita stranissima. Ebbe un’incredibile storia ventennale con Regina Olsen, una povera danese che ebbe la non felice scelta di mettersi col nostro, il quale l’angosciò a tal punto, scrivendole lunghissime lettere sull’angoscia, la scelta, il salto, ecc., che alla fine la povera ragazza, completamente frastornata, si precipitò a sposare un mercante di grano, che non aveva angosce, ma solo grano e soldi! Dal che la grande tragedia della vita di Kierkegaard, che cercava di curare il suo dolore con una permanente mangiata di pasticcini. Del resto era un uomo generosissimo. Dato che era molto ricco, teneva casa sempre aperta ad una ventina di persone, che sfamava e, cosa ancor più notevole, morì lo stesso giorno in cui esaurì il suo conto in banca, facendo così, suo malgrado, una morte razionale. Sue opere, oltre quella citata sono, tra le più famose, *Aut-aut* e le *Briciole filosofiche*.

Gli aspetti di Kierkegaard che hanno avuto influenza sul pensiero successivo, sono due: il primo è l’irriducibilità dell’esistenza all’essenza, quello che ha espresso nella seguente formula: “Mentre il pensatore vive in un palazzo incantato, l’uomo reale vive in una capanna”. Mentre per il pensatore tutto si media in un meraviglioso sistema logico, l’uomo reale vive in un *aut-aut* non mediabile, nell’angoscia, nel timore, nel tremore.

Il secondo aspetto è che Kierkegaard è il fondatore, in fondo, della teologia moderna, quella teologia dialettica, il cui massimo esponente sarà il grande teologo calvinista svizzero Karl Barth, che ha avuto larga influenza anche sul cattolicesimo e che è caratterizzata dalla sua netta opposizione alla riduzione del religioso all’aspetto etico-morale ed alla riduzione del religioso ad aspetti di tipo intellettualistico.

Cenni biografici

Eredità di Kierkegaard

Questa è stata la grande lotta di Kierkegaard: per lui la religione è l'esperienza umana in cui c'è il rapporto con il totalmente altro, cioè con Dio, definito, in quanto assoluto, come totalmente altro dall'uomo ed entrato in rapporto con l'uomo mediante un atto di libera grazia.

La religione per lui non è edulcorabile, né riducibile ad una dimensione morale di tipo kantiano o intellettualistico, sia di tipo illuministico che dialettico hegeliano.

Anche in Kierkegaard c'è dialettica, ma si tratta di una dialettica che non si compone, in cui uno dei due elementi deve saltare nell'altro ed in cui l'altro ha già scelto. C'è, come si vede, una doppia scelta: la scelta di Dio, che ha voluto essere grazia ed ha chiamato Abramo, e la scelta dell'uomo, di Abramo, che ha deciso, senza nessuna ragione plausibile, di rispondere alla chiamata divina.

**Dialettica in
Kierkegaard**

Questo è l'aspetto più profondo di Kierkegaard e lo è anche, liberato dalla sua accezione teologica, sotto l'aspetto della esistenza umana, il fatto che il nodo della umana esistenza sia una chiamata ed una risposta. Si pensi alla storia; chi non abbia una mentalità religiosa può applicare questa concezione alla storicità.

Per quanto riguarda me, per esempio, io ho sempre pensato che nella storia c'è una chiamata, una "situazione" che chiama gli individui, i popoli, le classi, i quali devono rispondere. In fondo poi la risposta non è mai di tipo calcolabile, razionalizzabile ecc.; è un atto decisionale, che è atto di volontà e di fede. In questo senso la lezione di Kierkegaard rimane fondamentale, perché egli è veramente realista.

In Kierkegaard non c'è gigantesco sistema del pensabile totalizzato. Nella sua teoria ad un certo momento "il faut choisir", come diceva Pascal o, come diceva Napoleone, "On s'engage e puis l'on voit": si deve fare una scelta e poi ci si deve nuotare dentro.

Detto questo, rimane che non bisogna, come è stato fatto da alcuni pensatori moderni, mitizzare Kierkegaard. Infatti, se è vero che si tratta di un pensatore profondissimo, però si tratta anche di un pensatore delimitato. Sulla storia, sulla natura, su una quantità di problemi egli non dice praticamente niente e non tanto perché non abbia niente da dire, ma perché per lui non presentano alcun interesse. Quello che lo interessa in primo ed esclusivo luogo è ciò che risponde all'angoscia fondamentale dell'uomo.

**Limiti del
pensiero
kierkegaardiano**

Dal che il suo senso del peccato, inteso esistenzialmente. Per lui il singolo è peccato, perché è separazione dall'assoluto. L'uomo è peccatore non tanto perché pecca, ma è metafisicamente peccatore in quanto separato da Dio, dall'assoluto. Interessantissima la sua analisi filologica del termine che in italiano traduciamo con *esistenza*, che appunto significa "stare fuori", stare al di fuori di questo luogo di assoluto. In questo modo si spiega tutto il nodo kierkegaardiano singolarità/peccato/angoscia/timore/tremore.

Ludwig Feuerbach

1. TEOLOGIA COME ANTROPOLOGIA

Mentre Kierkegaard sviluppava la sua analisi generale e religiosa, dall'altro versante, quello storicistico hegeliano, si sviluppava la sinistra hegeliana. La sinistra hegeliana nasce, come abbiamo visto, da una riflessione sulla filosofia hegeliana della religione interpretata nel senso di radicalismo ateo, immanentistico, antropologico.

Immanentismo di Hegel e sinistra hegeliana

La frase famosa "Il sapere che l'uomo ha di Dio è il sapere che Dio ha di sé", ne è all'origine. Era infatti il nodo dell'immanentismo hegeliano, che la destra cercava di riportare ad una visione teologica dicendo che, anche se questo era vero, però Dio non si riassorbiva totalmente nell'ambito della storicità umana; mentre da sinistra i giovani hegeliani, quelli che avevano dai 20 ai 30 anni quando muore Hegel, sostenevano invece che questa formulazione significava proprio che non c'è altro assoluto che la storicità umana.

Per loro, dunque, la storia dell'umanità diventa l'assoluto; la sola realtà è l'ambito di totalità. Questi giovani impostano subito questo discorso nell'ambito della filosofia della religione, in cui l'immanentismo hegeliano diventa l'ateismo moderno.

L'ateismo moderno si differenzia da quello del materialismo francese del settecento, che era un ateismo meccanicistico; l'ateismo feuerbachiano prima e marxiano-engelsiano poi è un ateismo storicistico. Mentre per il primo tipo di ateismo Dio è eliminato nel nome della natura, riprendendosi in fondo una motivazione spinoziana, nel secondo Dio è eliminato in nome della storia umana. Esso è infatti profondamente hegeliano per il fatto almeno che è storicismo assoluto. Il profondo impatto di Hegel si vede in questo capovolgimento, per cui l'ossessione, che prima era la natura, diventa ora la creatività immanente del processo storico.

Ateismo moderno (storicistico) e ateismo illuministico (meccanicistico)

Nella sinistra hegeliana il pensatore chiave è il bavarese Ludovico Feuerbach, nato nel 1804 e morto nel 1872, che svolge la sua opera importante nel periodo '830/'840, proprio cioè nel periodo caldo del dibattito posthegeliano.

Feuerbach era figlio di un grande giurista, ma i suoi interessi erano soprattutto filosofici e, tipica cosa germanica, teologici. In effetti egli era partito dalla teologia per arrivare alla filosofia speculativa, per approdare all'antropologia assoluta, per concludersi, infine, in un'antropologia materialistica assoluta. Si tratta di una vicenda tipicamente tedesca; il pensatore tedesco, lo abbiamo già visto con Fichte, Schelling e Hegel, parte sempre dall'ossessione teologica; tanto è vero è stato detto, sia pure esagerando, che la grande filosofia tedesca è una teologia dell'immanenza ed è vero che si tratta sempre, in qualche modo, di una teologia e questa è una costante del pensiero tedesco. Il fulcro di questo pensiero è stato sempre il rapporto finito/infinito, che è in fondo la tematica teologica del rapporto cristiano con Dio.

Interessi giovanili di Feuerbach

Nelle sue opere fondamentali (*Per la critica della filosofia hegeliana* del '39, *Essenza del cristianesimo* del '41, *Principi per una filosofia dell'avvenire* del '43 e poi soprattutto *Essenza della religione* del '45) Feuerbach fa una prima critica della filosofia hegeliana come teologia invertita per arrivare, infine, a fare una critica fondamentale della religione, che rimane un punto fermo del pensiero moderno, rovesciando ed eliminando la vecchia critica illuministica alla religione.

Opere

La critica all'hegelismo si svolge su questa fondamentale impostazione: l'hegelismo è in fondo una teologia razionalizzata, nel senso che tutta la grande filosofia tedesca è sostanzialmente teologica. Lo è perché è una filosofia dell'Idea, dell'essenza, dell'assolutezza e non una filosofia del finito e del concreto. Come si vede, in questo senso c'è qualche rassomiglianza con la tematica di Kierkegaard, anche se in senso totalmente opposto. Mentre, infatti, la tematica di Kierkegaard è tesa a restaurare la religione cristiana nel suo aspetto più profondamente extrarazionale, come teologia della grazia assoluta, Feuerbach vuole eliminare la religione così come vuole eliminare

Critica ad Hegel: inversione del soggetto e del predicato

la filosofia hegeliana che considera una religione laicizzata e non una vera filosofia del concreto.

Questo lo dimostra con un'analisi, celebre giustamente, critica dell'hegelismo come teoria della sostantificazione del predicato.

Feuerbach dice che la partenza fondamentale di ogni pensiero è la proposizione: "L'uomo pensa, l'animale non pensa". Questo significa che uno dei predicati essenziali definatori della specie umana è la riflessione. In questo caso abbiamo un soggetto (l'uomo) e un suo predicato (pensiero), che attiene al soggetto come altri predicati (mangiare, bere, dormire, riprodursi ecc.). Solo che, mentre gli altri predicati sono comuni anche al resto del mondo animale, il predicato della riflessività è specifico dell'uomo, è la sua differenza specifica. È la vecchia tradizione aristotelica dell'uomo come animale razionale.

Hegel, dice Feuerbach, in effetti cosa fa? Sovverte, inverte il rapporto trasformando il soggetto, l'uomo reale, in predicato ed il predicato, il pensiero, in soggetto: l'eterna, assoluta, infinita Idea.

In questo modo, con uno scambio allucinatorio, il soggetto diventa predicato del suo predicato, cioè il produttore diventa prodotto del suo prodotto perché nel sistema hegeliano la storia umana non è altro che un momento del processo dell'Idea, dello spirito (terzo momento del processo dell'Idea), il che significa che il soggetto reale, il motore del processo è l'Idea e che l'uomo è solo un momento.

Hegel ha, dunque, completamente capovolto il mondo reale - frase che poi troveremo in Marx, quando parla della dialettica capovolta di Hegel -. Hegel ha avuto la più profonda comprensione del meccanismo logico che ci sia mai stata nel pensiero umano (questa è una convinzione non solo di Feuerbach, ma di tutti i postegeliani), solo che ha letteralmente stravolto - o meglio - capovolto la realtà. Invece di fare la dialettica del concreto, cioè dell'uomo reale, del suo sviluppo, del suo processo, ha fatto una dialettica dell'Idea ed ha trasformato il soggetto reale in predicato del suo predicato, mentre il predicato (pensiero) sostantificato è diventato l'assoluta totale realtà. Questo è stato l'errore fondamentale di Hegel e questo si scopre avere le sue radici nella religione. Per questo dalla *critica della filosofia hegeliana*, Feuerbach passa alla *Essenza del cristianesimo*, sua opera centrale, e poi alla *Essenza della religione*.

La religione è sempre consistita in questo scambio profondo. Secondo Feuerbach la religione sorge da un bisogno umano specifico e profondo dal momento che l'uomo, per lui, è definito come "essere dei bisogni", cioè come essere che desidera e vuole. Questo bisogno, irrealizzabile sul piano della realtà concreta perché assolutizzato ed infinitizzato, viene proiettato e *realizzato* in un essere totalmente altro dall'uomo, che sarebbe Dio. In questo caso Dio diventa l'unica vera realtà, diventa l'assoluta realtà. Questo è il meccanismo famoso della alienazione religiosa, che è il culmine della analisi critica della religione fatta da Feuerbach. La religione è il processo mediante il quale l'essere bisognoso dell'uomo assolutizza, infinitizza ed eternizza il suo bisogno più profondo e specifico. Lo assolutizza e lo eternizza in un totalmente altro, cioè nella figura dell'essere divino ed in questo modo realizza illusoriamente il suo bisogno e dialetticamente blocca la sua realizzazione concreta. A questo punto la critica fondamentale che Feuerbach muove alla religione è di culminare in un quietismo alienato.

L'uomo religioso - dice Feuerbach - rinuncia a lottare e a creare un mondo in cui ci sia vera realizzazione dei bisogni perché si è creata la realizzazione assoluta, ma illusoria. Così egli prega, non opera; si rivolge all'assoluto, invoca la sua grazia perché dispera nella realtà concreta e perché crede in questa realizzazione assoluta. In questo modo la religione presenta due aspetti. Da una parte ne ha uno positivo: il fatto che la religione è la suprema coscienza della specie umana e solo nella e con la religione

Antropologia

l'animale uomo ha preso coscienza della sua più profonda essenza. È questo il valore della religione ed Hegel ne è l'ultima dimostrazione. La religione è presa di coscienza, ma nello stesso tempo, presenta un aspetto anche negativo. La religione cioè è suprema alienazione perché è una presa di coscienza proiettata ed alienata in un essere che non è l'uomo e che, una volta posto, cancella e blocca lo sviluppo umano. Qui c'è un accenno a quella che sarà poi la critica marxiana: la religione come oppio dei popoli.

**Religione
come presa di
coscienza e
alienazione
dell'uomo**

L'uomo religioso non realizza, perché c'è già la realizzazione, la quale è totale, assoluta ed infinita, perciò non ha altro di meglio da fare che rivolgersi ad essa. Questa è la famosa analisi feuerbachiana della alienazione religiosa.

A questo punto si vede che Hegel non è altro che la stessa alienazione trasformata in filosofia, in concetto filosofico. Il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe si trasforma in Hegel nell'assoluta, infinita ed eterna Idea; ma in lui siamo in presenza dello stesso processo per cui l'uomo viene privato della sua realtà più profonda, la quale viene posta come Dio o come Idea e, paradossalmente, nel momento stesso in cui ne viene privato, ne assume la più profonda coscienza perché la religione e la filosofia sono suprema coscienza.

Si vede subito come questa violentissima critica della religione sia profondamente diversa dalla critica franco-illuministica (di Voltaire, Diderot, La Mettrie, ecc.). È intanto una critica più profonda perché vede anche l'aspetto positivo della religione nello stesso momento in cui la vuole eliminare. Per i francesi, come è noto, la religione era invenzione perfida di preti astuti e di re assassini (è la famosa formula di Voltaire) per irretire, dominare e sfruttare le masse umane. Così considerata, la religione sembrava essere una specie di meccanismo di inganno completamente esterno e non rendeva ragione della sua profonda presa sulla coscienza umana.

Feuerbach risponde invece a questo interrogativo fondamentale dicendo che la religiosità è un bisogno fondamentale dell'uomo. L'uomo è per Feuerbach in qualche modo un essere religioso. La religione non è stata imposta dalle classi dominanti, le quali, semmai, hanno utilizzato il bisogno religioso, ma non hanno potuto crearlo. Qua viene la formulazione fondamentale, che sarà poi anche di Marx, che "i bisogni fondamentali dell'uomo nessuno li può creare".

**Bisogno
religioso**

I bisogni si possono strumentalizzare, deviare, manipolare, ma non creare; ci sono, stanno là; l'uomo è essere di bisogno. E questo è l'aspetto fondamentale di Feuerbach, che apre la via sia alla riflessione marxiana, sia, in senso certamente diverso, a quella della psicanalisi del profondo. Non ci sono meccanismi che tengano: l'uomo è l'essere che ha dei bisogni, sia fisici (mangiare, bere, abitare, sessualità), sia psichici e specifici: il bisogno di sicurezza, di comunione, di soddisfazione, quelli che poi saranno analizzati dalla psicologia del profondo.

La religione è la realizzazione illusoria e proiettata di questi bisogni profondi dell'uomo e per questo la religione è stata un momento capitale nella storia umana, dato che l'uomo è riuscito a capire se stesso solo attraverso questa operazione.

L'uomo, per Feuerbach, ha capito di essere comunione solo attraverso il cristianesimo e nella religiosità cristiana. La formulazione cristiana "Dio è assoluto, infinito amore" deve essere letta, riportandola alla sua radice concreta, nel senso che il bisogno specifico fondamentale dell'uomo è trovare una comunione con gli altri esseri umani.

**Cristianesimo
come
espressione del
bisogno di
amore e di
comunione**

Per questo, come Hegel aveva detto che il cristianesimo è la religione assoluta, perché è la religione dell'incarnazione, Feuerbach dice che il cristianesimo è la religione più alta, dotata della massima consapevolezza perché è la religione dell'amore. In questo senso essa è l'ultima religione.

Una volta acquisita questa consapevolezza sulla religione, cosa deve fare l'umanità? Deve riportare l'alienazione alla riappropriazione, l'astratto al concreto,

l'illusorio al reale, cioè riportare il bisogno di comunione dall'illusoria proiezione nel Dio cristiano, assoluta grazia ed amore, alla sua radice, eliminando la religione e fondando l'antropologia assoluta dell'amore.

Il bisogno fondamentale dell'uomo è questo e si deve realizzare nella concretezza finita dei rapporti umani.

In Feuerbach c'è, in questo ambito, una profondissima analisi della sessualità umana ed in questo senso egli è stato il primo grande analista prefreudiano di questo bisogno umano. Per lui, in particolare, la sessualità umana è un bisogno globale, nello stesso tempo fisico e psichico, un bisogno che non può essere veramente realizzato se lo si interpreta o in senso meramente fisico (erotismo francese del settecento) o nel senso meramente psichico (per esempio la bella angelicata dolce stil novo o la mentalità romantica provenzale), ma deve essere vissuto come globalità psicofisica di realizzazione di comunione.

Analisi della sessualità umana

Tuttavia se si considera tutto il pensiero di Feuerbach, ci si rende conto che anche la sua filosofia è teologia - parla sempre e solo di religione - sia pure invertita, riportata alla sua radice reale e demistificata, nel senso che il mistero della filosofia e della religione viene riportato alle sue radici, che sono la sua spiegazione, i bisogni umani, una ragione "imbevuta del sangue dell'uomo". Sia la religione che la filosofia sono pensiero; ma il pensiero deve essere riportato alla sua matrice sanguigna, alla sua matrice concreta e reale: il bisogno umano del singolo concreto.

Come si vede c'è qualcosa di comune tra Feuerbach e Kierkegaard. Questa prima realizzazione del bisogno è un dialogo umano di maschio e femmina, di un io con un tu.

Qui si vede, però, che nel momento stesso in cui Feuerbach fa una violenta critica della religione e della filosofia, ambedue considerate come mistificazioni proiettive, alienanti e speculative del concreto bisogno umano, fa cadere - questa è la critica fondamentale che farà poi Marx - la parte più profonda di Hegel. Feuerbach ha criticato profondamente Hegel, ma insieme all'acqua sporca ha buttato via anche il bambino, cioè ha buttato via la storicità e la dialettica del negativo hegeliano. In Feuerbach non c'è più storia nel senso profondo del termine e non c'è più quella positività del negativo, che erano state le grandi ossessioni ed anche le grandi acquisizioni del pensiero hegeliano.

Assenza di storicità nell'analisi feuerbachiana

Quella di Feuerbach diventa così una filosofia di tipo illuministico hegelizzante, malgrado il suo autore nutrisse odio verso l'illuminismo francese. La ragione demistifica la doppia alienazione religiosa e filosofica, riporta al concreto, illumina e così tutto diventa chiaro. Ma le cose non stanno così; sono molto più complesse di quanto non le presenti la mentalità feuerbachiana.

In ogni caso, e malgrado questo suo semplicismo, questa filosofia ha avuto un effetto importantissimo sul pensiero dell'occidente. Intanto è la matrice iniziale del pensiero marxiano. Ma, anche lasciando da parte questo fatto, non certo trascurabile, Feuerbach è diventato il nodo centrale del pensiero sulla religione, sia ateo che religioso. In particolare, il pensiero ateo oggi praticamente non fa che ripetere quanto ha detto Feuerbach, pur aggiornando ed elaborando il suo pensiero. Il pensiero religioso da parte sua, cerca di demolire la sua analisi. Per esempio, anche adesso il pensiero religioso, tanto cattolico quanto protestante, afferma che l'analisi di Feuerbach è falsa nella sua essenza profonda - anche se storicamente realizzata in qualche modo - perché non è vero che la religione è alienazione quietista. La religione, invece, è spinta dinamica alla realizzazione di una suprema umanità. Questa è la risposta che dà, per esempio, Maritain e con lui altri famosi pensatori religiosi del '900.

Importanza di Feuerbach nel pensiero e nel dibattito religioso contemporaneo

La discussione verte sul significato e la funzione della storicità umana. Questo è un piano comune dal momento che, per il resto e per esempio sull'esistenza di Dio, il

dialogo tra credenti ed atei non può essere che un dialogo tra sordi. Il religioso, sul piano comune della storicità umana, dice della filosofia di Feuerbach che si tratta di una totale falsificazione dell'esperienza religiosa, dal momento che la vera religiosità, lungi dall'essere quietismo, è suprema nemica di realizzazione proprio perché è amore. Quello che Feuerbach ha giustamente criticato e annientato, per questi pensatori, è la falsa religiosità sociologica banale e domenicale, cioè la religiosità dell'uomo medio, che in realtà è areligioso anche quando afferma di essere religioso sol perché va a messa la domenica e interpreta così la religione. Qua veramente, dicono i religiosi, c'è alienazione, inversione ecc. Ma la vera persona religiosa, che vive del Cristo ed in Cristo, è dinamica e disperata realizzazione di Cristo nella sua e nell'altrui vita, nella comunione dell'ecclesia cristiana. Altro che quietismo, è esattamente il contrario. Intorno a questo la discussione è ancora in corso. E in questo modo la critica di Feuerbach è diventata l'asse centrale del discorso attuale sulla religione.

È la religione alienazione? Se lo è, deve essere eliminata da una suprema consapevolezza, come nell'antropologia feuerbachiana. Ma se è realizzazione suprema dell'uomo, perché collega con una realtà assoluta iper ed extra umana? Questo è il fulcro centrale della discussione. Certo, mentre nel settecento la discussione era ancora imperniata sulle prove o non prove dell'esistenza di Dio, adesso questo fatto non interessa più nessuno. Il problema oggi è sul significato della religione, sul significato umano della esperienza religiosa. In questo senso si scontrano la teoria della alienazione feuerbachiano-marxiana e la teoria della realizzazione del pensiero religioso.

Gli uni dicono: tu sei veramente uomo solo quando rinunci alla religione, perché solo allora realizzi la pienezza della umanità. Gli altri affermano che è vero l'inverso: tu sarai veramente uomo solo in quanto avrai una coscienza religiosa profonda, intendendo per questo non certo - su questo sono tutti d'accordo - la mera religiosità sociologica e banale dell'europeo dell'800, cioè del distinto signore che per sei giorni la settimana pensa solo a far soldi e fregare il prossimo e la domenica mattina si ricorda di Dio padre, della grazia e va a messa. Su questa, anzi, su questa religiosità pervertita i cristiani sono molto più feroci di Feuerbach e dello stesso Marx.

Karl Marx

1. CRITICHE E DEBITI NEI CONFRONTI DI HEGEL E DI FEUERBACH

1.1. Il materialismo storico

Abbiamo visto come la scuola hegeliana si dirompesse in due componenti fondamentali, la destra e la sinistra; e come ci fosse anche un centro, arroccato alla facoltà di filosofia, che cercava di mantenere il tradizionale verbo hegeliano. La destra, teistica e reazionaria, diventava braccio secolare dello Stato prussiano, mentre la sinistra diventava ateismo storicistico integrale e culminava nell'antropologia critica e concreta di Feuerbach.

Abbiamo anche visto, però, che l'antropologia di Feuerbach, pur impostando alcuni elementi che saranno poi centrali nel pensiero marxiano (come il concetto di alienazione nel senso di alienazione religiosa), perda uno degli aspetti più profondi della ricostruzione hegeliana e cioè proprio la dialettica storica, nel senso specifico del termine, per risolvere la filosofia in una teoria dell'essenza umana concreta, dell'uomo concreto che però, essendo posto al di fuori delle sue determinazioni storiche, diventerà, come dirà il Marx del '44, un'astrazione.

**Astrazione
a-storica del
concretismo di
Feuerbach**

Il paradosso sta nel fatto che Feuerbach, che voleva essere concreto rispetto ad Hegel, diventa in realtà più astratto di quanto non fosse l'idea hegeliana, in quanto quest'ultima era nutrita di tutti i succhi del divenire e della problematica storica. Hegel d'altra parte è stato il più grande analista del profondo storico che ci sia mai stato, mentre invece, l'uomo concreto di Feuerbach, proprio perché privato di ogni determinazione storica, regredisce in fondo ad un'essenza astratta del concreto. C'è questo rovesciamento dialettico molto curioso in Feuerbach. La sua ossessione di concretezza dà luogo, in realtà, ad una concretezza astratta. Questo avviene in tutta evidenza particolarmente nell'ultimo Feuerbach, nella sua insistenza su una specie di filosofia della sessualità, una filosofia dell'eros, dell'io e del tu, vista soprattutto mediante un'analisi della sessualità umana. Se si analizza la sessualità, si vede che essa è l'elemento meno storicizzato della realtà umana. Chiaramente il rapporto maschio-femmina, essendo di tipo biologico e di psicologia del profondo, è il meno sostanzialmente strutturato e veramente modificato dall'andamento storico. Naturalmente non parlo qui del ruolo dell'uomo e della donna nella società, ma del rapporto sessuale in senso stretto. In esso non ci sono stati travolgenti cambiamenti.

**Considerazioni
sull'analisi
feuerbachiana
della sessualità**

Questo fatto è tipico di Feuerbach; prende un concreto - e la sessualità è un iperconcreto - però si tratta di un concreto che in fondo è quello meno interessante, storicamente parlando, quello che si mantiene in una specie di eterno presente. Questo del resto è provato dal fatto curioso che, malgrado tutte le differenze ideologiche, quando si arriva al dunque tutti dicono di aver fatto la stessa cosa. L'atteggiamento erotico è in fondo una struttura costante e non a caso è alla base della permanente potenza e presa della poesia lirica, la quale non declina mai col declinare del concreto storico, come accade invece, per esempio, facilmente alla poesia civile.

In questo modo Feuerbach nello stesso tempo rovescia l'hegelismo, ne porta avanti una profonda critica come teologia laicizzata dell'immanente, fonda una problematica profonda dell'analisi critica religiosa, fonda l'esigenza di una filosofia del concreto, ma perde totalmente la storicità e la dialetticità di questo concreto facendolo regredire in un eterno presente di un io e di un tu.

A questo momento viene fuori la seconda ondata della sinistra hegeliana, quella dei giovani che hanno vent'anni quando Feuerbach ne ha quaranta. L'esponente massimo di questa nuova ondata è Marx, che all'inizio è un tipico sinistro hegeliano.

Marx nasce a Treviri nel maggio del 1818; studia dapprima a Bonn, poi a Berlino e si laurea con una tesi sulla differenza della filosofia della natura in Democrito ed in Epicuro. È abbastanza curioso il fatto che Marx per la sua tesi sia andato a

**Cenni
biografici**

prendere il materialismo antico; e non tanto Democrito, che era una specie di ossessione della filologia filosofica tedesca, quanto Epicuro. Vedremo che in fondo questo fatto è assai significativo, perché nel marxismo è presente un profondo filone della dimensione più specifica del pensiero epicureo, cioè della libertà come bisogno realizzato e disalienato.

Incontra Hegel e impazzisce per lui; cioè Marx fa quello che facevano tutti i sinistri hegeliani. Nel frattempo si innamora follemente e scrive orride poesie d'amore in stile romantico, come facevano tutti i giovani tedeschi di quell'epoca.

Manifesta, tuttavia, sin dall'inizio un profondissimo interesse per la dimensione storico-politica, più che per quella propriamente filosofica. I suoi interessi, originariamente filosofici, si spostano verso la filosofia politica, tanto più che, volendo fare azione concreta - è l'aspetto che sarà poi quello della prassi - diventa redattore capo de *La gazzetta renana*, grande giornale liberale della Pomerania, alla quale egli dà un'impronta violentemente critica di tutto il comportamento del regime prussiano. Naturalmente il governo prussiano mette fine al giornale ed all'attività del suo redattore, che, per ragioni di opportunità politica, deve cambiare aria; si reca perciò a Parigi.

Parigi e
Londra

A Parigi si attua la grande svolta, perché qui Marx conosce i socialisti francesi. Da buon tedesco, ossessivo, egli prova un profondo schifo per l'approssimazione, la vanità, la vacuità dello spampanato pensiero dei socialisti francesi, ma si rende conto che il socialismo francese pone una serie di problemi che sono molto più avanzati della potente macchina intellettuale tedesca.

Egli fa qui l'esperienza fondamentale, da cui ha origine il pensiero marxiano, sul fatto che la Germania è un paese d'avanguardia in Europa per quanto riguarda la macchina concettuale, il campo del pensiero, ma per il resto è il paese più arretrato e semif feudale, come vita politica e società civile. I francesi certamente pensano in maniera più arretrata dei tedeschi, ma la vita sociale e politica a Parigi è molto più avanzata di quella di Bonn, di Colonia e di Berlino. La prima importantissima esperienza è la Francia nel '44, la seconda sarà la grande Inghilterra capitalistica, alla quale si avvicinerà nel '48 e dove scoprirà l'esistenza di una vita economica incommensurabilmente più avanzata e potente di quella tedesca.

Di qui nasce quella che sarà l'impostazione chiave del cocktail marxiano: filosofia classica tedesca, più politica rivoluzionaria francese, più analisi economica concreta inglese, cioè il marxismo secondo la classica definizione di Engels.

Filosofia
tedesca,
politica
francese,
economia
inglese = Marx

C'è da precisare che i giudizi di Engels vanno in genere presi con le molle, perché egli, per ragioni di propaganda, appiattisce e riduce la densità del pensiero marxiano; tuttavia bisogna anche dire che egli non falsifica mai questo pensiero. Comunque Engels ha sempre sostenuto questa definizione, che è stata poi ripresa da tutti i marxisti, e cioè la definizione per cui il marxismo è sintesi triadica dei tre elementi sopraddetti, il tutto fuso e trasfuso in una nuova dinamica concettuale e storica del mondo moderno. Questa definizione, come dicevo, va presa con le molle perché certamente riduttiva; tuttavia è sostanzialmente vera nel senso generico del marxismo.

Comincia così quello che va sotto il nome del periodo del giovane Marx, intendendo con questa espressione il Marx degli anni '40, e precisamente dal '44 al '48; è la genesi del pensiero rivoluzionario marxista. Il giovane Marx è centrato su una profonda critica della filosofia del diritto di Hegel e nello stesso tempo su una profonda critica alla astrattezza feuerbachiana.

Il giovane
Marx

Immediatamente si vede l'originalità del giovane Marx. Mentre gli altri sinistrohegeliani criticavano Hegel e cadevano in ginocchio di fronte alla *Essenza del cristianesimo*, che imparavano a memoria, l'acutissima mente del giovane Marx si rende subito conto che Feuerbach è un mediocre pensatore, mentre Hegel è un gigante del pensiero. Marx è un ossesso della potenza, anche a livello filosofico, e su questo non

ebbe il minimo dubbio; capì che Hegel diceva molto di più di quanto aveva capito Feuerbach e cioè la profonda dialetticità della storia.

Da Feuerbach prende due elementi centrali: il concetto di alienazione, che, approfondito ed esteso, sarà fondamentale nel pensiero marxiano, e la critica dell'hegelismo come teoria invertita, come mondo capovolto, che sarà un'altra costante del pensiero marxiano. Hegel, per Marx, ha una profondissima visione del mondo, ma paradossalmente si tratta di una visione capovolta. Come aveva detto Feuerbach, il soggetto, invece di essere il concreto, diventa in Hegel l'astratto, il concetto in quanto Idea.

Debiti verso
Hegel e verso
Feuerbach

La prima opera di Marx di questo periodo è la *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, del '43. Marx, come si può vedere, è molto precoce come filosofo, perché inizia la sua opera a ventiquattro anni. Questa opera, rimasta incompleta, è una critica alla filosofia hegeliana del diritto, dello Stato, cioè è praticamente una critica dello spirito oggettivo nella sezione relativa allo Stato.

In questa opera Marx pone il rovesciamento fondamentale rispetto ad Hegel. Qua nasce la sociologia marxiana. Mentre per Hegel la verità della società civile sta nello Stato, per Marx la verità dello Stato sta nella società civile. Questo significa che Marx fonda quella impostazione, che diventerà ossessiva in tutto il suo pensiero, per cui il giuridico è la sovrastruttura dell'economico-sociale.

Stato e società
civile

Mentre per Hegel, come abbiamo visto, la verità concreta della tesi e dell'antitesi sta nella sintesi, per cui in lui le tensioni e le contraddizioni della società civile si superano integrandosi nella suprema organicità da Stato, verità e concretezza, sia rispetto alla famiglia che alla società civile, Marx rovescia quella che considera una mistificazione. Marx dice cioè: lo Stato, lungi dall'essere l'organicità suprema, è lo strumento di consolidamento, di potenziamento e di difesa delle spaccature, delle suddivisioni, delle contraddizioni della società civile. Lungi dall'essere organica soluzione e superamento, lo Stato non è altro che lo strumento oppressivo e organizzativo di potenza e violenza, che permette alla società civile, spaccata e dissociata, di mantenere questa dissociazione. In altre parole, lo Stato è lo strumento mediante il quale la classe dominante della società civile mantiene, difende e potenzia, con la violenza, il suo potere sociale.

In Hegel tutte le contraddizioni della società civile si superano nella luce della organicità statale, suprema concretezza organica; in Marx lo Stato è solo strumento, articolazione burocratico- poliziesca della strutturazione profonda della società civile. Di qui la formula per cui, mentre per Hegel la verità della società civile sta nello Stato, per Marx la verità dello Stato sta nella società civile. Per Marx insomma è valido il discorso "dimmi che classe dominante hai e ti dirò che tipo di Stato hai". Quando c'è classe dominante schiavista si avrà la monarchia assoluta burocratico- religiosa di tipo antico (dall'Impero egiziano fino al tardo impero di Costantino); quando c'è una società agraria, ci sarà lo Stato feudale e quando finalmente c'è il dominio esclusivo della borghesia su tutto il corpo sociale, si avrà lo Stato liberal-democratico.

Così nasce il concetto del rapporto tra struttura e sovrastruttura, che Marx non ha ancora perfettamente chiaro, ma che comincia qui a delinarsi. La critica di Marx, come si vede, è assai diversa di quella di Feuerbach. La critica di Feuerbach a Hegel è una critica filosofica generale; per lui Hegel è un'inversione del reale. Quella di Marx, invece, è una critica storico-sociale-ideologica puntuale e specifica. Marx non ha detto che Hegel ha invertito la realtà; ha detto che nel capitolo sullo Stato della *Enciclopedia delle scienze filosofiche* c'è stato questo preciso rovesciamento della realtà.

Critica
marxiana ad
Hegel

È interessante dire anche qualcosa sul metodo di lavoro di Marx in questa opera. Egli cita, sembra pedantemente, paragrafo per paragrafo, pezzetto per pezzetto, parola per parola, il testo che critica. In questo egli è il tipico tedesco in cui la particolare

educazione universitaria tedesca è stata continuamente potenziata e vissuta come modello. Marx ha sempre esecrato il discorso ideologico senza analisi filologiche precise. È l'eredità della grande facoltà universitaria tedesca dell'ottocento. Ed è curioso vedere come Marx e Nietzsche, pur così diversi tra loro, hanno sempre dichiarato di essere stati felici di aver fatto bene l'università tedesca, che ha insegnato loro un rigore che non esisteva in nessuna altra parte del mondo.

Comunque in Marx viene avanti la dimensione dello specifico. Marx vuole andare a vedere e, analizzando la teoria hegeliana dello Stato nel dettaglio, vede che in questa parte specifica del pensiero hegeliano c'è un'inversione sostanziale nel rapporto tra la società civile e lo Stato. È, come abbiamo detto, l'atto di nascita della sociologia marxiana. Attenzione, qui Marx ignora totalmente - e lo ignorerà fino al '45/'46 - quello che sarà poi il fulcro della sua analisi sociale e cioè l'esistenza del proletariato, che gli verrà rivelata politicamente dai francesi ed economicamente dai *Principi di economia politica* di Ricardo.

Fatti i conti con Hegel, inizia la reazione a catena. Farà i conti con Feuerbach e con tutta la sinistra hegeliana. Anzitutto ha imparato ad odiare personalmente; Marx era uomo di feroci antipatie personali. Era in questo tipicamente romantico e, pur avendo una struttura analitica straordinaria, era uomo di emotività violenta, la quale non solo si esprimeva nelle sue feroci simpatie e antipatie, ma anche nel suo attaccamento sfrenante alla moglie ed ai figli. Si convinse che i giovani sinistri hegeliani erano dei parolai, uomini da birreria, rivoluzionari da caffè, diremmo oggi. Si convinse che lo stesso Feuerbach era meno profondo di quanto si pensava e di quanto Feuerbach stesso pensava di essere. Iniziò allora la critica al pensiero feuerbachiano, la quale è espressa, in forma contratta, nelle famose *Glosse a Feuerbach* o *Tesi su Feuerbach* del '45 e che poi venne dilatata enormemente nella *Ideologia tedesca*, rimasta inedita e pubblicata solo nel 1932 a cura dell'Istituto Marx Engels, presso cui si trovano tutti i manoscritti marxiani.

Nel frattempo era accaduta la svolta della sua vita. Dopo essersi sposato con un'aristocratica dell'alta società prussiana, sorella del Ministro degli Interni, cosa che non gli valse nessun favoritismo personale, come è noto, incontrò colui che diventerà l'altra faccia della sua vita, anche lui renano e proveniente da una famiglia di industriali tessili, Federico Engels. Questi aveva una maturazione concettuale e filosofica generale molto minore del suo amico, ma una conoscenza assai maggiore dell'economia e soprattutto un ben preciso e concreto rapporto con la realtà sociale. Era stato inviato dal padre a farsi le ossa nella industria paterna e poi in Inghilterra, a Manchester, centro tessile della nuova economia industriale inglese, ad imparare come veramente si faceva industria moderna.

Incontro con Engels

Questo incontro è la fusione critica da cui nasce il marxismo, che non è opera di un singolo pensatore, ma di due, fusi tra loro a tal punto che è difficilissimo sceverare l'apporto dell'uno da quello dell'altro. Si può dire in proposito che Marx portò nel sodalizio una profondissima riflessione critica generale, mentre il giovane Engels portò l'esperienza del concreto sociale vissuto proprio sul terreno e soprattutto una già profonda conoscenza e critica dell'economia politica, già abbozzata in un suo primo scritto. Non bisogna dimenticare che la prima opera critica dell'economia politica non è di Marx, ma di Engels, anche se poi quest'ultimo, che fu sempre generosissimo verso quella che considerava una mente molto superiore alla sua, disse che era stato Marx a creare tutti i concetti.

I due giovani si incontrarono, dunque, e scoprirono di essere molto vicini, di avere cioè gli stessi amori e gli stessi odi: ammirazione per il grande pensiero tedesco, odio per la Germania reazionaria e arretrata, una mentalità critica verso la grande società borghese capitalistica franco-inglese, anche se la consideravano nettamente

superiore alla stagnante Germania, e soprattutto un'estrema diffidenza verso i sinistri hegeliani. Decisero di lavorare insieme. La prima opera dei due fu *La sacra famiglia*, poi venne la *Ideologia tedesca*, opera incompiuta e "abbandonata alla critica demolitrice dei topi", come ebbe a dire Marx.

La critica fondamentale che i due mossero a Feuerbach è che il suo è un materialismo statico, non un materialismo dinamico. Si tratta di un materialismo statico, metafisico, che perde la specificità dell'hegelismo, che pur essendo idealismo è, però, un idealismo dinamico, storico, dialettico. I due ritengono che sotto l'aspetto ideologico Feuerbach è andato avanti rispetto ad Hegel, avendone rovesciata la fittizia costruzione nell'esigenza del concreto e, tuttavia, per quanto attiene alla strutturazione reale, il concreto di Feuerbach è molto più astratto dell'astratto di Hegel perché non storicistico, dinamico, dialettico e progettuale.

Critica a Feuerbach

Di qui la esigenza, proprio nel senso hegeliano dell'*aufhebung*, di una specie di sintesi di negazione della negazione; negare Feuerbach significa in questa ottica recuperare la parte vitale di Hegel, che Feuerbach aveva lasciato cadere. Si avrà così un materialismo dialettico storicistico integrale, tutto teso ad essere atto esplicativo del processo dinamico reale della storicità umana. È la data di nascita del materialismo storico, che è diventato uno degli assi fondamentali del pensiero moderno.

Nascita del materialismo storico

Il materialismo storico nasce così da un'operazione che sembra tipicamente hegeliana: i due giovani negano sia la tesi che l'antitesi, sia Hegel che Feuerbach e recuperano dell'uno e dell'altro l'elemento concreto, lasciando cadere l'astratto. In particolare lasciano cadere di Hegel la teoria dell'Idea e di Feuerbach il falso concretismo essenzialistico umanitario, la teoria dell'essenza eterna umana, affermando che non c'è essenza eterna umana, ma solo dinamica concreta della storicità umana.

Fatto questo viene fuori quello che sarà l'asse centrale di tutta la filosofia marxiana. Si noti il fatto che ancora siamo in un ambito strettamente filosofico. Non siamo ancora in presenza di una scienza della società, ma di una riflessione filosofica, sia pure nutrita di esperienze sociali. Il *Capitale* sarà un'opera di scienza, qui ancora ci muoviamo nell'ambito di una filosofia tedesca sostanzialmente tradizionale, anche se rivoluzionariamente impostata.

Così muore definitivamente il povero Feuerbach, il quale filosoficamente è stato presto superato.

Lezione 27

2. CONCETTI DI STRUTTURA E SOVRASTRUTTURA

2.1. Concetto di ideologia

Abbiamo visto come tra il '44 ad il '45 Marx ed Engels riescono a porre i fondamenti di una nuova filosofia mediante una critica a Feuerbach, critica che sostanzialmente è quella contenuta nella *Ideologia tedesca* che vuole essere un'analisi della sinistra hegeliana. Oltre a Feuerbach in questa opera vengono violentemente criticati Bauer, Stirner ed altri sinistri-hegeliani meno noti.

Ne *L'ideologia tedesca*, come ne *La sacra famiglia*, accanto a questa discussione critica, c'è l'aspetto fondamentale del concetto di *ideologia*, la parte fondamentale della filosofia marxiana di questo periodo.

Concetto di ideologia

Marx interpreta la sinistra hegeliana come un tipico discorso ideologico e questa critica dell'ideologia sarà fondamentale non solo nel pensiero marxiano, ma in tutto le teorie della seconda metà dell'ottocento, tendenti ad una demistificazione della teoria del reale. Per esempio, la critica dell'ideologia ha una funzione ugualmente capitale in Nietzsche ed in Freud, anche se basata su presupposti diversi - nel caso di Nietzsche addirittura opposti - a quelli di Marx.

L'ideologia è per Marx sostanzialmente la trasposizione concettuale di un'intuizione teoretica che mira alla copertura di una realtà che non si vuole vedere nella sua reale sostanzialità. Il pensiero ideologico, cioè, è sempre il tentativo di difendere un qualcosa, di cui in qualche modo si intende la negatività profonda, attraverso una mascheratura di tipo concettuale. Si chiama ideologia perché è un sistema di idee.

L'uomo da quando ha sviluppato un'autocoscienza, sia individuale che sociale, compie questa permanente operazione di ricostruzione, reinterpretazione ideologica sia della propria realtà individuale, sia della propria realtà sociale. Ogni società, per coprire la sue proprie contraddizioni e la sua negatività, crea una teoria ideologica di se stessa che diventa una gigantesca costruzione mistificatoria.

Per esempio, una società profondamente scissa e percorsa da violenti contrasti di interessi settoriali, crea l'ideologia della organicità della struttura unitaria della totalizzazione: qua è adombrato lo spirito oggettivo di Hegel. Lo Stato hegeliano è una tipica costruzione ideologica perché in esso Hegel cerca di mascherare, mediante una ricostruzione concettuale formidabile ma illusoria, la realtà dello Stato prussiano del 1820, cioè di una macchina di potere e di sfruttamento a servizio di una casta burocratica, latifondista, militare. In questo senso tanto la filosofia quanto le ideologie politiche e la religione, sono per Marx tutti aspetti di una mentalità ideologica, cioè di questa permanente operazione di copertura e di ricostruzione illusoria.

Un esempio di ideologia: la concezione hegeliana dello stato

A questo punto la funzione fondamentale della filosofia diventa quella di essere la critica dell'ideologia. La filosofia, attraverso una critica spietata, mostra come la ideologia, proprio perché nello stesso tempo esistente ma non corrispondente alla realtà, è da una parte la manifestazione di bisogni ed intenzioni profonde - altrimenti non sorgerebbero - e dall'altra l'elemento negativo di mascheramento sostanziale di una realtà diversa, ma generalmente opposta a quella che, proprio con l'ideologia, dice di essere. In questo modo la critica marxista diventa la smitizzazione, disideologizzazione di tutta la realtà sociale. Così, mentre - come vedremo meglio in seguito - i teorici del capitalismo inglese diranno che il capitalismo è il regime della permanente ascesa economica, dello scambio di equivalenti, della giustizia economica e del massimo sviluppo delle forze produttive, l'analisi marxiana mostrerà come, pur essendo questo abbastanza vero per determinati periodi e in qualche misura per il lungo periodo ed in un'impostazione globale, questo è assolutamente falso come analisi reale. Inizia, dunque, con Marx il processo della critica dell'ideologia.

Funzione della filosofia

Nella *Ideologia tedesca* è appunto la sinistra hegeliana a presentarsi come ideologia perché, pur avendo demistificato l'ideologia filosofico-teologico-hegeliana, in realtà ha costruito un'altra concettualizzazione ideologica, quella della essenza umana, l'*uomo vero* di Feuerbach, l'*unico* di Stirner e così via, dimenticando che l'uomo veramente concreto è l'uomo socio-storicamente determinato, che agisce e produce nell'ambito di una determinata forma di produzione storicamente specifica. Quando parlano di essenza umana i sinistri hegeliani tendono a mascherare e coprire la realtà profondamente scissa e contraddittoria di questo modo presente di produzione, di questa formazione economico-sociale che è il modo di produzione capitalistica della società borghese. In essi la critica dell'ideologia hegeliana è diventata la costruzione di un'altra ideologia.

'Ideologia tedesca'

Marx ed Engels, invece, vogliono demistificare e definitivamente porre fine al pensiero ideologico, fare la critica radicale dell'ideologia. Questo significa andare alla radice (radicale è ciò che va alla radice); la radicalità per Marx è la fattualità basale della produzione umana, dell'uomo che produce e riproduce la sua stessa realtà sociale. Tutto il resto, essendo sovrastruttura, diventa necessariamente ideologia.

La spiegazione strutturale della fenomenologia della ideologia è appunto il nesso struttura/sovrastuttura. La sovrastuttura concettuale (legale, morale, religiosa, filosofica, ecc.) è sempre ideologica perché, in quanto sovrastuttura, deve coprire, abbellire e rendere più organica una struttura contraddittoria. Deve mettere le pezze, tappare i buchi, fare scomparire scissioni e contraddizioni proprie della realtà strutturale cui si riferisce.

**Ideologia
come
sovrastuttura**

Per quanto riguarda la religione, essa, come in parte aveva capito anche Feuerbach, deve coprire, mascherare la negatività, l'irrazionalità e l'ingiustizia del mondo reale, che vengono negati e totalizzati nella proiezione assolutizzata di un mondo divino. Nella ideologia filosofica, che è più concettualizzata, viene invece presentato come momento necessario di un'organicità superiore e totale quello che non è altro che un momento in se stesso contraddittorio composito, estremamente determinato e discutibile. A sua volta l'ideologia morale pretende di porre come leggi assolute ed eterne del comportamento umano quelle che sono le regole di comportamento specifiche, necessarie al funzionamento adeguato di una determinata formazione sociale storicamente specificata e transeunte.

La caratteristica fondamentale dell'ideologia è di presentare come valore assoluto e permanente ciò che invece è storicamente determinato e transeunte, di presentare come organicamente compatto e senza contraddizioni ciò che, invece, è profondamente scisso e contraddittorio; di presentare, infine, come realizzazione definitiva e finale del bisogno umano quello che ne è un blocco o addirittura una negazione. Si vede, dunque, che l'ideologia è una costruzione concettuale che - come abbiamo visto all'inizio - nello stesso tempo esprime, ma anche copre e maschera la realtà concreta.

Una volta detto questo, Marx ha individuato quelle che saranno le strutture fondamentali del materialismo storico. Si chiama materialismo perché parte dal presupposto che elemento fondamentale e determinante di tutto il processo umano sia il modo di produzione, cioè la struttura economica che, a sua volta, si traduce in un determinato sistema specifico di rapporti sociali.

**Modo di
produzione
come struttura**

È chiaro, infatti, che il modo di produzione puramente agrario non può dare che rapporti di produzione di tipo o schiavistico o feudale, mentre un modo di produzione industriale necessariamente comporta l'instaurazione di rapporti sociali di tipo capitalistico o collettivistico. Non ci può essere industria schiavistico-feudale, per ragioni che vedremo in seguito. L'industria, anche se sorge in questo ambito, tende immediatamente a rendere capitalistico il modo di produzione e a rendere borghesi i rapporti sociali. Esempio tipico è la storia del Giappone moderno dove l'industria è sorta, voluta e costruita non da veri borghesi o in un modo di produzione strettamente capitalistico, ma addirittura da una casta militare feudale, quella dei samurai, in una mentalità totalmente diversa da quella borghese europea. Si potrebbe dire che qui c'è un'industria che non ha niente a che vedere con la mentalità liberal borghese tradizionale di tipo francese o inglese. Però, se vediamo lo sviluppo storico, ci rendiamo conto che il Giappone è diventato uno Stato integralmente capitalistico-borghese. Questo è avvenuto inevitabilmente perché il modo di produzione, anche se creato e voluto da un'altra classe sociale e con un'altra intenzione, ha finito necessariamente per produrre e riprodurre la sua struttura specifica e la sua mentalità specifica.

Il materialismo storico configura la storia come un succedersi di modi di produzione, che danno luogo ad un succedersi di forme di rapporti sociali, a quello che Marx chiama la formazione economico-sociale, che è l'integrazione di modi di produzione e rapporti sociali, che sono sempre compresenti storicamente, anche se vengono distinti logicamente (l'uno è l'aspetto economico e l'altro quello sociologico).

**Modi
(economici) e
rapporti
(sociali) di
produzione**

Vedremo che, analogicamente, il fatto che nella fabbrica si produca mediante investimento di capitale (capitale fisso) e in salari (capitale variabile), dà luogo sociologicamente alla compresenza di due classi sociali differenziate, che sono appunto il datore di lavoro capitalistico e la forza lavoro proletaria, le quali sono sempre incastrate fra di loro.

Questa formazione economico-sociale, unità di modo di produzione e di rapporti sociali, dà luogo ad una gigantesca costruzione di una mentalità sociale. Questa mentalità sociale è appunto l'insieme della sovrastruttura. La sovrastruttura, a sua volta, è in qualche modo determinata dalla struttura. Ovviamente non si può avere la mentalità borghese se non si ha in qualche modo, magari in modo appena incipiente, la produzione di tipo industriale-capitalistico; come non si può avere la mentalità feudale nella grande industria americana, qualsiasi poi possano essere le varie preferenze individuali. A questo proposito c'è stata una lunga discussione di lana caprina che ha infuriato per un secolo. Ora sappiamo che la determinazione della sovrastruttura da parte della struttura non deve essere concepita meccanicamente. Questo significa che l'intreccio struttura/suprastruttura è molto più complesso di quanto non sembri in una visione schematica.

Corretta
interpreta-
zione del nesso
struttura/
sovrastruttura

C'è da dire in generale che la sovrastruttura ritarda sulla struttura da una parte e, dall'altra, la sovrastruttura mantiene un'enorme quantità di residui profondi delle strutture precedenti. Per esempio, nella attuale struttura di un grande paese europeo non ci sono più strutture di tipo feudale (si pensi alla Francia, all'Inghilterra, alla Germania), ma la mentalità sociale mantiene residui di questa precedente mentalità sociale e c'è tutta una serie di resti, come, ad esempio, il fatto che ancora possieda significato sociale essere nobili, che non ha più senso alcuno sul piano produttivo. Così ancora rimane il prestigio sociale di alcune attività, quella militare per esempio, che non avrebbe ragion l'essere. Si tratta, appunto, di residui di una mentalità precedente. Il nobile ed il guerriero, nella mentalità capitalistica, non hanno alcun valore, in quanto improduttivi; ma questo non impedisce, per esempio, che il borghese inglese dell'ottocento non si sentisse profondamente lusingato se un nobile lo invitava a pranzo. C'è un ritardo della sovrastruttura, anzi un suo prolungamento. L'evoluzione della mente umana è sempre più lenta della evoluzione dell'apparato produttivo. Si vede anche in Italia. L'Italia adesso è una società industriale come modo di produzione, ma non si può certo dire che la mentalità sociale italiana sia pienamente quella di una società industriale matura; anche qui c'è una sfasatura.

Questo è il primo aspetto: una non perfetta corrispondenza dei due sviluppi; ci sono ritardi e sfasature. C'è inoltre l'elemento di contingenza cioè il fatto che la derivazione non è meccanicistica perché la società non è una macchina in cui si mette un input e immediatamente, necessariamente e conseguentemente c'è un risultato; nella società avvengono combinazioni e sfasature strane. Ci sono, con termine fisico, dei gradi di libertà. Sempre all'interno di determinati limiti, ci sono gradi di libertà in cui certamente divengono fondamentali anche la presenza di determinati gruppi e individualità umane. La storia umana, infatti, è fatta dagli uomini, non è una derivazione meccanicistica.

Questo spiega perché, pur rimanendo vero che ogni modo di produzione dà luogo ad una mentalità sociale genericamente omogenea, la presenza di determinati gruppi umani specifici e addirittura di individualità umane formidabili dà luogo a manifestazioni diverse. Di questo fatto è dimostrazione tutta la storia. Gruppi, per esempio, come quello giacobino e quello bolscevico hanno realizzato quello che la struttura della Francia e della Russia rendeva necessario, però indiscutibilmente hanno dato alla Francia ed alla Russia una tonalità sociale con tale intensità, tale violenza e tale decisione da portarle storicamente in determinate direzioni. È chiaro che la Francia nata

dalla rivoluzione giacobina è diversa da come si sarebbe sviluppata se ci fosse stata una transizione di altro tipo. È altrettanto chiaro che in Russia lo zarismo sarebbe comunque caduto, perché ormai inadeguato alle strutture della società, però senza Lenin e senza Stalin certamente avremmo avuto una Russia diversa da quella attuale.

Quando, dunque, si dice che la struttura determina la sovrastruttura, si intende questo fatto in senso generale e non nel senso che esista una specie di formula algebrica per cui, data una determinata struttura, si possano prevedere meccanicamente tutti gli aspetti della sovrastruttura. Infatti, gli aspetti specifici della sovrastruttura sono legati all'immenso nesso di un gran numero di variabili interdipendenti, ma con un certo grado di libertà. Qui si sono avuti gli errori classici dei marxisti fessi, i quali hanno assunto un brutto meccanicismo in base al quale ad una determinata struttura corrisponderebbe inequivocabilmente una corrispondente sovrastruttura senza possibilità di variazioni. Invece la lotta politica ha senso solo perché si sa che l'azione, di gruppo o individuale, può largamente modificare, anche se ovviamente non può completamente capovolgere la realtà storico sociale. Certo non si può pensare di mettere il regime borghese in una società completamente agraria, perché morirebbe.

C'è un'altra forma dogmatica di marxismo che pretende di derivare tutti i contenuti specifici della sovrastruttura da elementi specifici della struttura. Per esempio, un marxista dirà che il romanzo e la lirica moderna sono tipiche formazioni sovrastrutturali della mentalità borghese, come il poema epico cavalleresco era la tipica sovrastruttura letteraria della società militarista, schiavista e feudale. Questo per un marxista è verità assodata. Però il marxista dogmatico fesso pretende di dire che, per esempio, la differenza tra la lirica leopardiana e la lirica di Schelley deriva dalla differenza tra la struttura dell'agricoltura marchigiana e quella della agricoltura inglese intorno al 1820. È legittimo ritenere che la lirica dei due faccia in ultima analisi riferimento alla mentalità sociale complessiva dell'Inghilterra e dell'Italia, al diverso grado dello sviluppo delle forze produttive, ma al di là non è operazione accettabile.

E questo perché la sovrastruttura gode di una sua autonomia relativa. In particolare la lirica leopardiana deriva dagli sviluppi letterari e non dagli acquisti agrari. I letterati leggono i letterati come i filosofi leggono i filosofi e non esistono derivazioni meccaniche puntuali. Certo, si sviluppa il modo di produzione e si sviluppano la letteratura e la filosofia. Questo in senso generale è vero, ma in senso specifico letterati e filosofi si muovono nell'ambito relativamente autonomo della storia della letteratura e di quella della filosofia. C'è una necessaria interdipendenza ma a livello globale, non a livello puntuale. Per esempio, Leopardi è un poeta borghese e certo non sarebbe venuto fuori nella struttura economico sociale dell'Italia del seicento; ma le caratteristiche speciali del leopardismo non dipendono dalle caratteristiche dell'agricoltura marchigiana o dal ciclo economico italiano dell'ottocento, ma dalle vicende personali e culturali di Leopardi.

Questa è stata una cosa che molto spesso a livello iniziale i marxisti hanno spesso dimenticato oscillando sempre tra un meccanicismo brutto oppure esagerando dall'altra parte, come fanno adesso alcuni, i quali dicono che struttura e sovrastruttura non sono altro che frescacce, cosa che, almeno a parer mio, non è affatto vera. Secondo me è vero che la sovrastruttura è determinata - in ultima istanza, come dice Marx - dalla struttura, ma con un certo insieme di gradi di libertà e di autonomia relativi. La letteratura italiana di questi ultimi venti anni è certamente il prodotto della industrializzazione del nostro paese, ma le differenze specifiche esistenti, per esempio, tra un Moravia ed un Pasolini sono certamente legate alla diversa sensibilità di gruppo, culturale e individuale esistente tra i due.

Il rapporto struttura/suprastruttura, fondamentale ed aspetto fondante del materialismo storico, deve essere considerato *cum granu salis*, cioè né mai dimenticato

**Interpretazione
dogmatica della
derivazione
sovrastrutturale**

**Relativa
autonomia
della
sovrastruttura**

né mai spinto a livelli grotteschi di meccanicistica derivazione, punto per punto, enunciato per enunciato.

Rimane caratteristica questa grande scoperta marxiana: la formazione economico-sociale da una parte, la sovrastruttura ideologica dall'altra e l'antitesi critica come demistificazione, cioè come dimostrazione del fatto che la sovrastruttura ideologica tende a falsificare la negatività e le contraddizioni della struttura. Questo aveva fatto Hegel nella Prussia dei primi dell'ottocento dicendo che si trattava di uno Stato organico mentre non era che un magma di contraddizioni.

Di qui viene fuori la famosa formulazione: "le idee delle classi dominanti sono le idee dominanti". Si intende che ogni grande formazione economico-sociale è caratterizzata dalla netta prevalenza di un modo di produzione, dallo schiacciante dominio sociale di una classe che detiene i mezzi di produzione e dal dominio ideologico sovrastrutturale delle idee che corrispondono agli interessi della classe dominante. Per questo la mentalità di una società agraria, dominata dai latifondisti, è feudale militare, mentre la mentalità di una società industriale, dominata dai detentori del capitale d'investimento, è borghese, funzionale e weberiana. Rimane fermo che, quando si parla di "idee dominanti" non si dice che esse dominano dappertutto ed in tutti perché ci sono sempre autonomie relative e gruppetti o resistenti o avanzati, i quali sono o al di qua o al di là di questa ideologia dominante. Per esempio, in una società borghese ci sono gruppetti in cui permane un'ideologia postfeudale e gruppi con ideologia anticipata socialista. Non c'è dominanza integrale. Sempre queste formule marxiane devono essere prese nel loro valore e senso globale, non assolutizzate in uno specifico ipersottile, altrimenti si dà luogo ad assurdità come quelle che abbiamo visto spesso nella interpretazione dogmatica degli ultimi trenta anni.

"Le idee delle classi dominanti sono le idee dominanti"

Lezione 28

3. CONCETTO DI ALIENAZIONE

Una volta arrivati qui, praticamente, i due giovani tedeschi avevano a disposizione gli elementi euristici del marxismo, cioè gli strumenti analitici. Non avevano ancora trovato niente sulla società contemporanea. Sanno tuttavia dove cercare, sanno di dover demistificare la ideologia contemporanea, fare l'analisi strutturale della formazione economico-sociale esistente, mostrare il nesso struttura/suprastruttura, mostrare le contraddizioni della sovrastruttura come dovute alle contraddizioni della struttura. Però, quale è questa struttura?

Analisi della struttura

Qua Marx cominciò ad intravedere qualcosa nei *Manoscritti economico-filosofici del '44* e la vide sempre più chiaramente dopo il faticoso incontro con Engels. Capì in particolare che la formazione economico-sociale attuale era caratterizzata dal fatto fondamentale del modo di produzione capitalistico, cioè della produzione industriale mediante il massiccio investimento di capitali e l'assunzione, non meno massiccia, di masse di forza-lavoro nell'ambito della grande fabbrica industriale.

Nei *Manoscritti* egli intravede questo schema fondamentale: l'attuale società è caratterizzata dallo scontro/incontro di due classi fondamentali. Questo non significa che ci sono solo due classi, ma che l'atteggiamento, l'azione di queste due classi determina, in ultima analisi, l'andamento della realtà sociale. In effetti, se il capitalista decide di seguire una politica ed il proletariato un'altra, questo fatto dà luogo a delle variazioni fondamentali; mentre se gli artigiani, la piccola borghesia decidono di fare una certa politica, questo fatto può avere forti influssi, ma non modificherà la struttura sociale profonda. Queste due classi sono 1) i detentori del capitale, i capitalisti e 2) i detentori della forza-lavoro, il proletariato, coloro che, secondo la terminologia latina, non possiedono altra proprietà che i propri figli.

Due classi fondamentali: capitalisti e proletari

Queste due classi non possono esistere che in un nesso reciproco, perché il capitalista non può trasformare il capitale investito in capitale allargato se non attraverso la produzione di plusvalore da parte del proletariato. D'altra parte la forza-lavoro non può campare e ottenere il salario se non in quanto questo salario è capitale variabile, è una frazione del capitale fornita dal capitalista. Perciò queste due classi sono indiscutibilmente legate.

Senza capitale non c'è sviluppo capitalistico; senza forza-lavoro non c'è produzione capitalistica. A questo punto sembrerebbe vero quello che dicevano i primi teorici del capitalismo, che cioè si vada ad uno scambio di equivalenze. Invece, l'analisi marxiana mostrerà che le cose vanno diversamente e che c'è una contraddizione, e per derivazione, uno scontro profondo all'interno di questo nesso sociale. Si dovrà individuare questa contraddizione.

Il giovane Marx del '44 ha capito le linee generali, non ne comprende ancora compiutamente le articolazioni specifiche. Ha capito che il capitalismo è il regno del grande scontro tra capitale e forza-lavoro; non capisce ancora cosa veramente succede. Ci metterà venti anni per determinarlo analiticamente. Questa analisi è contenuta nel *Capitale*, che è del 1867

Dopo aver fatto i conti con il concretismo feuerbachiano ed essendosi resi conto della mistificazione profonda della filosofia hegeliana, pur nell'incredibile ricchezza di metodi e di contenuti, i due giovani tedeschi si trovarono a dover affrontare il vero problema e cioè il concreto, non più inteso semplicemente come concretezza antropologica, alla Feuerbach, o come concretezza materiale semplice, come era stata posta dai materialisti francesi del settecento. Il loro doveva essere un materialismo storicistico, dinamico, dialettico, ancora tuttavia tutto da verificare sul piano della concretezza dei rapporti economici e sociali.

Il marxismo nasce sostanzialmente da una trasformazione del vecchio materialismo fisico-antropologico, senza storia e senza dialettica e perciò passivo, nel nuovo materialismo storico, dialettico, sociale. Basta dire storico-dialettico per fare chiaramente comprendere l'influsso potente dell'hegelismo in questa nuova strutturazione.

C'era però da vedere che cosa è veramente questa società. Il giovane Marx comincia nel '44 il suo approccio alla problematica sociale, che in questo momento non è ancora analitico-scientifico, ma, in modo tipicamente tedesco, filosofico. Si tratta di una filosofia della società, non ancora di una scienza della società. Questa filosofia della società, esposta nei *Manoscritti*, deve impostare il tema centrale del lavoro alienato, che diventa il fulcro della meditazione marxiana.

Come si ricorderà, Feuerbach aveva centrato il problema religioso tutto sulla tematica della alienazione religiosa, considerandola come fondamento, e vedendo nella filosofia hegeliana la forma più geniale e più totalitaria, ma in un certo senso anche catastrofica, di alienazione concettuale. L'alienazione religiosa si era trasformata in totale alienazione filosofica, nel sistema hegeliano.

Marx scoprì che l'alienazione religiosa, a sua volta, non è fondamentale, nel senso che non fonda realmente la sostanza della realtà umana, ma che essa non è altro che il riflesso di un'alienazione più profonda e sostanziale e questa volta veramente fondamentale, che è l'alienazione economico-sociale e cioè il lavoro alienato. Per lavoro alienato si intende quella attività umana in cui il produttore reale, il lavoratore, viene separato dal suo prodotto reale, che non gli appartiene più e che non controlla più. Tipicamente questa è la caratteristica di ogni società, che poi si chiamerà classista, in cui c'è una classe lavoratrice, che produce (lavoratore reale), i cui prodotti (beni), creati dal lavoro umano, non le appartengono e non sono da essa controllati, ma appartengono

**Alienazione
del lavoratore
dipendente**

e vengono controllati da un'altra classe, che non produce e che è la classe dominante, la classe dirigente.

Per esempio, nella società schiavista i beni sono prodotti dagli schiavi ed appartengono e sono controllati dall'aristocrazia schiavista, dai padroni dei latifondi antichi, che a loro volta danno origine alla sovrastruttura politico-religiosa del grande impero sacrale antico, da quello egiziano a quello romano. Nel regime feudale i beni vengono prodotti dagli artigiani delle città e dai lavoratori delle campagne (i servi della gleba) e in massima parte appartengono e vengono controllati dalla classe dei signori feudali. Nell'economia borghese il prodotto, che diventa in massima parte industriale, viene prodotto dal cosiddetto proletariato e viene posseduto, controllato e strutturato dai detentori del capitale, dalla classe della borghesia imprenditoriale e commerciale.

In questo modo si realizza il meccanismo della alienazione economico-sociale. L'uomo che lavora si sente alienato perché sente che solo una minima parte del suo prodotto reale gli viene riportato sotto forma di salario, mentre l'enorme maggioranza gli sfugge completamente, per cui ha l'impressione di un mondo stravolto ed il risultato della sua azione viene posto su un altro piano, sotto un altro controllo e diventa una realtà a lui estranea ed incomprensibile.

Questa alienazione diventa la base di tutte le successive alienazioni; cioè questo mondo stravolto diventa il mondo illusorio della religione, nell'accezione feuerbachiana, e la costruzione illusoria dell'Idea hegeliana, che hanno ambedue in comune con la alienazione reale il fatto di essere uno stravolgimento, un capovolgimento di questa realtà sostanziale.

Alienazione del lavoro come base di tutte le altre alienazioni

Per questa ragione, mentre Feuerbach trovava la realtà profonda della filosofia nella teologia cristiana e la ragione profonda del capovolgimento hegeliano nella alienazione religiosa, che culmina nella sua forma più profonda e potente e grandiosa nella religione cristiana, Marx invece considera che la radice dell'alienazione religiosa, come di tutte le forme di alienazione (giuridica, politica e filosofica), sta nel meccanismo del lavoro alienato. È questa la grande scoperta marxiana del '44: il lavoro alienato, cioè il fatto che l'umanità vive in una società profondamente scissa, profondamente distorta rispetto a quelle che dovrebbero essere le sue strutture razionali. Da qui viene tutta la costruzione dei meccanismi di ricostruzione e ricomposizione arbitrari e sostanzialmente mistificati. Da questa analisi filosofica deriva il concetto di alienazione marxiana.

A questo punto si pone il grosso problema, che è in fondo il problema centrale del marxismo: anche ammettendo che sia vera l'analisi della alienazione, è possibile una società non alienata? Infatti, se non è possibile e non è mai esistita, è inutile piangere. Sarebbe la stessa cosa che dire che la morte è un'alienazione. Certamente morire è un'alienazione, ma non c'è niente da fare per disalienarsi da essa. Il problema diventa dunque: non basta fare la fenomenologia, la descrittività della società alienata; perciò il problema centrale diventa quello di vedere se è possibile una società non alienata. Questo problema immediatamente si sdoppia in due: 1) è mai esistita una società non alienata?, che è un aspetto storico, e 2) è possibile nel futuro una società non alienata?, che è l'aspetto [proibitivo]. Infatti, se non è mai esistita e/o se non è possibile, non avrebbe senso proseguire questo discorso.

Esiste la possibilità di una società senza alienazione?

Marx risponde in forma ancora non chiara, confusa, con un sì ad entrambe le domande. Per lui storicamente la società primitiva, quella del comunismo primitivo, la società tribale arcaica, era tipicamente comunitaria e disalienata. Marx ed Engels faranno poi delle analisi famose sul comunismo primitivo della marca tedesca, la comunità primitiva germanica e di quella, ancora esistente ai loro tempi in alcune zone della attuale Jugoslavia, della zadruga slava. Quest'ultima, di cui rimanevano dei residui

Esempi di società arcaiche, comuniste, disalienate

nella Russia arcaica e nell'attuale Serbia/Macedonia, era una comune primitiva indivisa, in cui tutti più o meno lavoravano ed il prodotto veniva ripartito in funzione dei bisogni.

Il primo regime dell'umanità, per Marx, è stato effettivamente una struttura comunitaria non alienata. Solo che era bestiale, primitiva, indifferenziata in tutti i sensi (economico, sociale, mentale, concettuale, ecc.). Però l'esistenza di questa società è molto importante perché mostra ai due giovani tedeschi che in qualche modo questa realtà del lavoro non alienato è una struttura profonda ed è stata in qualche modo una tendenza e un bisogno della società umana, che tuttavia, non è riuscita a sostenere perché non dava luogo a sviluppo e creatività sociale.

Assenza di
creatività e di
sviluppo nel
comunismo
primitivo

La rottura della comune primitiva ha provocato il sorgere della società classista, con la sua faccia oscura, che è il lavoro alienato, l'oppressione e lo sfruttamento, e con il suo lato positivo fondamentale che è la dinamica dello sviluppo economico-sociale.

Mentre la comunità primitiva era stagnante, le società classiste hanno dimostrato un notevole dinamismo. Si vede apparire già quello che sarà lo schema dello storicismo marxiano. L'umanità, giunta al suo massimo grado di sviluppo, ritornerà alla sua tendenza più profonda, al suo bisogno fondamentale, cioè a questa esigenza di disalienazione, ma arricchita e potenziata da tutto l'enorme sviluppo di cinquanta secoli di storia feroce, implacabile e spietata, ma anche creativa ed articolatissima delle società classiste. Come si vede siamo di fronte ad uno schema di tipo hegeliano.

Vi sono due interpretazioni sostanziali del marxismo. Nei paesi dell'Est il marxismo è visto come un'ideologia generale, come poteva essere il tomismo nella chiesa medioevale. Secondo, invece, un'altra interpretazione, il marxismo è la scienza e l'interpretazione di una particolare fase dello sviluppo globale dell'umanità: cioè il capitalismo. Questo porta grosse differenze, perché, ad esempio, [se è una] filosofia generale, tutte le società devono essere analizzate secondo schemi marxiani, invece secondo la seconda interpretazione lo schema categoriale marxiano funziona adeguatamente solo nell'ambito delle società capitalistiche; un'analisi marxista di una società antica presenta una serie di difficoltà e di necessari aggiustamenti. Questo già crea una certa divisione: si vede il marxismo o come una filosofia globale totalitaria, quella che porta il nome di *diamat*, cioè il materialismo dialettico nell'abbreviazione sovietica, o lo si vede come una formula di scienza globale dell'esperienza umana in una fase particolare della sua realtà storica, cioè appunto in quella che si chiama una società capitalistica.

Due
interpretazioni
del marxismo:
diamat e
sociologia del
capitalismo

Lezione 29*

- CARATTERI GENERALI DEL MARXISMO
- RAPPORTO MARX/HEGEL
- NESSO STRUTTURA/SOVRASTRUTTURA

Allora le caratteristiche fondamentali del marxismo sono tre:

1) Il marxismo è una teoria fondata sulla categoria della totalità, come ha chiarito Lukács, vale a dire l'interpretazione marxiana della realtà vede la realtà umana come una totalità organica strettamente integrata e correlata, e non come una serie di aspetti differenziati e separati. Cioè, per definizione, nel marxismo l'interpretazione sociale è centrata appunto sul concetto di forma economico-sociale che è per definizione un'entità globale.

Caratteristiche
del marxismo:
totalismo,
materialismo,
dialettica

* I contenuti di tale lezione sono una riformulazione delle tematiche trattate nelle lezioni precedenti

2) Il secondo aspetto è ovviamente il materialismo. Il fulcro e l'elemento motore di questa totalità è la realizzazione di una serie di esigenze di carattere, in ultima analisi, sostanzialmente materiali. Quello che dà luogo alla distinzione fondamentale tra struttura e sovrastruttura, intendendo per struttura il modo di produzione economico e il suo correlato economico di livello tecnologico, è l'insieme dei rapporti sociali che rendono possibile questo modo di produzione; il modo di produzione è reso possibile da due aspetti fondamentali; in primo luogo un determinato livello di sviluppo tecnologico, perché non si può fare una società industriale senza macchinari industriali, non si può fare una società industriale nel 300 a. C., come non si può fare una società agraria nel 1979, dove la grande massa dei prodotti è prodotta da macchinari industriali; quindi il livello tecnologico in qualche modo determina il tipo di produzione, ma d'altra parte, ed in secondo luogo, il livello tecnologico da solo non basta perché è strettamente legato a una serie di rapporti sociali; rapporti sociali che, appunto, determinano una differenza enorme nell'ambito del sistema di produzione dei vari sviluppi umani, determinano cioè quelle che si chiamano le classi sociali.

Le classi sociali sono aggregati di uomini i quali sono specificati e determinati dalla funzione che occupano nell'ambito del processo produttivo. Allora i due aspetti danno luogo alla forma economico-sociale fondamentale, naturalmente con tutte le variabili possibili; per esempio le società schiavistiche e le società feudali sono caratterizzate da un basso livello tecnologico e da una netta prevalenza della produzione agraria, per cui il sistema di dominio e di controllo sociale si realizza come netto dominio politico-sociale da parte delle classi che detengono il mezzo di produzione fondamentale, cioè i proprietari terrieri; mentre invece la forma di produzione capitalistica è caratterizzata da un alto livello di tecnologia e soprattutto da un livello avanzante di tecnologia; questo porta alla prevalenza del macchinario industriale, alla centralità della produzione della macchina e al dominio e al controllo sociale da parte dei detentori di questo mezzo di produzione fondamentale, cioè della borghesia capitalistica/bancaria.

Questo intreccio è la *struttura*, cioè la forma di dominio economico-sociale; questa struttura è caratterizzata da una relativa stabilità, nel senso che si mantiene, non ovviamente inalterata ma nella sua struttura fondamentale, per un lungo periodo di storia; infatti il regime schiavistico si è mantenuto per qualche millennio, il regime feudale, comunque lo si intenda, è durato perlomeno 1000 anni e il regime capitalistico sostanzialmente esiste già da due secoli nella storia dell'Europa occidentale e poi nel mondo intero.

Questa struttura è l'elemento fondamentale, cioè l'elemento dominante e l'elemento determinante. Che vuol dire l'elemento dominante? Vuol dire che la totalità sociale è, per così dire, strutturata in funzione delle esigenze e dello sviluppo di questo modo di produzione; e d'altra parte è elemento dominante perché tutti gli altri si ricollegano in ultima analisi ad esso; questa è la sovrastruttura, intendendo per sovrastruttura, appunto per sottrazione, tutta la esperienza umana che non fa parte della struttura, e in special modo tutto l'aspetto ideologico, spirituale e funzionale della società umana.

Allora, per chi è marxista, morale, religione, arte, letteratura, modi di comportamento sociale, modi di interazione interpersonale, sono tutte sovrastrutture; nella società capitalista non c'è il diritto feudale, non c'è la religiosità feudale, non c'è la stessa morale e non c'è lo stesso rapporto interpersonale; ad esempio il rapporto di potere non si modula secondo il rituale tipico dell'epoca feudale, così il rapporto tra tutte le varie stratificazioni sociali.

La derivazione della sovrastruttura dalla struttura non significa che questa è meccanica. Marx non era così imbecille da dire che è una derivazione meccanica e

immediata, cioè che data la struttura immediatamente si ha una determinata sovrastruttura. Mettiamo, ad esempio, che si modifichi la struttura dell'industria italiana e si supponga che si modifichi di conseguenza l'arte, la filosofia, il modo di comportarsi, il modo di vestire degli italiani dopo un anno di tempo. Questa sarebbe un'assurdità per due ragioni: perché la sovrastruttura dipende sì dalla struttura, ma soltanto in ultima analisi e attraverso una lunga catena di mediazioni che non sono meccanicistiche, ma sono dialettiche; inoltre c'è un forte ritardo della derivazione sovrastrutturale da quella strutturale, il che spiega perché in una società ci può essere un'economia industriale e una mentalità con moduli agrari, come ad esempio nell'Italia del sud; Gela, Siracusa hanno un apparato industriale, ma la mentalità è ancora di tipo semicontadino. D'altra parte c'è l'elemento residuo: la storia umana è una stratificazione geologica; non è che quando c'è il cambiamento della struttura, la sovrastruttura viene spazzata via; la sovrastruttura viene modificata e trasformata, ma rimangono dei forti residui di tutte le esperienze precedenti, come nella vita umana; un adulto non è più adolescente, ma le esperienze che ha avuto in quel periodo pesano fortemente. Questo spiega perché in società, apparentemente omogenee dal punto di vista strutturale, ci siano delle sovrastrutture mentali e comportamentali molto differenziate in funzione della storia precedente.

Il capitalismo presenta una forte omogeneità. La fabbrica americana equivale a quella milanese, a quella giapponese, sia come tipo di investimento, che per il controllo del profitto e per il controllo, diciamo, sociale. Solo che il comportamento dei milanesi è diverso da quello dei giapponesi e da quello degli americani, perché dietro c'è tutta una storia ben diversa della Lombardia, degli U.S.A. e del Giappone; i moduli sovrastrutturali sono molto diversi, però tendono a omogeneizzarsi e, per così dire, a compenetrarsi; infatti mentre 50 anni fa il Giappone aveva una forte industria ma un atteggiamento di tipo ancora di tipo feudale, cioè aveva l'industria capitalistica e socialmente aveva ancora la società dei samurai, adesso non è più così.

Questa derivazione non meccanica, ma complessa, fa sì che le sovrastrutture godano di un relativo livello di autonomia; questo è quello che si dimenticano tutti i marxisti fessi ultradogmatici. Ciò significa che, ovviamente, fermo rimanendo il rapporto di derivazione, ogni sovrastruttura ha una sua storia interna, una storia cioè che deriva anche dalle sue caratteristiche e variazioni interne.

Esempio tipico è la letteratura. È vero che la letteratura ha una funzione di omogeneizzazione sociale. Ad esempio è un fatto ovvio che ogni società crea un suo modulo letterario dominante. Il poema epico cavalleresco non a caso è il modulo caratteristico della società schiavistica e della società feudale, il romanzo è il modulo letterario fondamentale, assieme alla lirica individuale, della società borghese capitalistica. Per questo non ci sono romanzi nel 1200 e non ci sono poemi epici nel 1979, fermo restando però che la particolare motivazione del poema epico del '300 e del romanzo del XX secolo deriva da tutta una storia letteraria interna. Cioè i letterati agiscono in funzione delle precedenti e delle attuali esperienze letterarie, non in funzione delle modifiche immediate della struttura; quindi c'è una storia interna con un elevato livello di autonomia all'interno della sovrastruttura.

Questo spiega perché un marxista possa scrivere una storia della musica, una storia della cultura, ovviamente sempre rifacendosi a quest'asse fondamentale, ma senza consultare il libro di statistica economico-sociale. A meno che non sia impazzito, come uno che conoscevo che aveva scritto un'enorme pappardella su Leopardi spiegando le ragioni evolutive della poesia leopardiana attraverso la variazione dei contratti di mezzadria agraria nella regione marchigiana; questo è un esempio tipico di meccanicismo. È vero che c'è stata una variazione economica, ma volerla riportare a Leopardi è una follia; le variazioni della poesia leopardiana si spiegano attraverso la

storia interna della poesia leopardiana, attraverso le sue esperienze personali e le esperienze della grande lirica italiana ed europea, cioè lo sviluppo del romanticismo europeo ed italiano, fermo restando che effettivamente la tonalità fondamentale della poesia leopardiana e il decorso generale si può spiegare facendo riferimento alla società italiana ed europea.

Per cui vedete che la sovrastruttura gode di una sua autonomia, ha una sua storia interna la quale, però, non può entrare in contrasto con la struttura; questo spiega che, anche se adesso ci sono dei pazzi, non scrivono poemi epici, ma scrivono pazzeschi romanzi e pazzesche esperienze liriche di ultra-avanguardia.

3) Il terzo aspetto è l'aspetto dialettico. Cioè il marxismo è una teoria fondata sul concetto di totalità sociale, quella economico-sociale dominante, fondata cioè sul fatto che questa forma dominante è l'aspetto materiale della produzione, ma lo sviluppo e i rapporti all'interno di questa totalità non sono meccanicistico-lineari, non sono delle semplici frecce come in una teoria algebrica, ma sono un intreccio dialettico, cioè composto di un ritmo, che è tipicamente quello hegeliano, in cui la tesi pone immediatamente al suo interno un'antitesi, una negazione che gli assicura il processo evolutivo. Questo spiega il carattere di lotta che caratterizza tutta l'esperienza globale umana, che Hegel aveva capito in modo geniale. Il debito fondamentale che il marxismo ha verso Hegel non sono tanto le triadi o i giochetti, ma proprio questa categoria della socialità come totalità in processo e il processo come lotta; la storicità umana è una storicità di lotta continua, non solo nell'aspetto ovvio economico-sociale, ma anche in tutti gli aspetti sovrastrutturali. Ogni esperienza umana passa attraverso una lotta implacabile verso i residui del passato e verso poi i preludi di quelli che stanno per venire. Ad esempio in letteratura il romanticismo ha fatto una lotta a morte al neoclassicismo, l'ha eliminato, l'ha spazzato via e poi ha creato il suo blocco, cioè prima era antitesi poi è diventata tesi, e ha cercato di reagire agli attacchi del realismo, del decadentismo e poi è stato in parte travolto da questa successiva ondata.

Marx ed Hegel

La realtà umana è lotta, e, in quanto è lotta, è dialetticità, per le ragioni che aveva messo in luce Hegel, cioè che ogni tesi che non sia assolutamente totale, che non si pone come totalità, è per definizione condannata al fallimento e alla nascita interna di un'antitesi distruggente. Questo è l'insegnamento profondo che il giovane Marx ricevette dagli hegeliani di Berlino; egli infatti non aveva fatto in tempo a sentire Hegel, ma aveva sentito i centro-hegeliani che ripetevano il verbo del maestro.

Solo allora, siamo nel biennio '43-'44, sorge il marxismo. Come vedete, una nascita abbastanza rapida, creato da un Marx venticinquenne che rovescia materialisticamente l'analisi fondamentale della società fatta da Hegel.

Il marxismo nasce da una critica estremamente precisa e profonda della filosofia del diritto hegeliano, cioè del capitolo dello spirito oggettivo, e in specifico dello Stato. Infatti la prima opera marxiana (*marxiana* quando ci si riferisce a Marx, *marxista* quando ci si riferisce al movimento storico iniziato da Marx) è la critica della filosofia hegeliana del diritto, che è rimasta incompleta, come tutte le opere del giovane Marx, ma che però in nuce comprende il motivo fondamentale del materialismo storico, vale a dire questo nesso struttura/suprastruttura.

Che cosa dice Hegel in questo libro sulla filosofia del diritto? Hegel diceva che la verità della società civile si trova nello Stato: famiglia = tesi, società civile = antitesi, Stato = sintesi; per cui lo Stato è la verità profonda, la realtà e l'organicità della società civile; dal che deriva, in Hegel, il trionfo dello Stato burocratico, la assolutizzazione di questo Stato e la valutazione ultrapositiva della burocrazia generale prussiana, come ceto della totalità organica della società. Mentre i vari ceti sociali hanno interessi particolaristici, la burocrazia, invece, ha come istanza e come esigenza la totalità e la

stabilità sociale, per cui essa è il ceto supremo, quello a cui devono obbedire tutti gli altri ceti.

Ora Marx aveva una forte antipatia per lo Stato burocratico prussiano per due ragioni:

1) perché era un giovane intellettuale sinistroido e in questo senso aveva un odio verso l'organizzazione prussiana;

2) in secondo luogo perché proveniva dalla Renania; la Renania era stata, da una parte, sotto il regime rivoluzionario napoleonico francese che aveva spazzato via i residui feudali e, dall'altra, era la zona di massimo sviluppo economico della Germania, dove già esisteva, sia come mentalità che come struttura, la promessa della società borghese. Per i renani lo Stato burocratico hegeliano era un residuo del medioevo, lo Stato vero era il modello francese, cioè lo Stato borghese della monarchia di luglio. Questo spiega come il giovane Marx istintivamente fosse politicamente e socialmente all'opposizione; egli, però, a differenza degli altri renani, approfondì questo aspetto. Fece una critica profonda e si chiese: qual è l'errore hegeliano?

Hegel ha fatto un'analisi profondissima per potenza strutturale e per potenza logica, solo che ha ribaltato la realtà: non è che la verità della società civile è lo Stato, ma è lo Stato che trova la sua verità nella società civile, cioè lo Stato non è altro che il braccio armato e organizzato che si è strutturato in base alle esigenze dominanti della società civile. Quali sono le esigenze dominanti? Sono quelle della classe dominante. Cioè lo Stato non è altro che l'articolazione sovrastrutturale di forza coercitiva (la polizia, l'esercito), di ideologia (pensiero politico, istruzione), mediante il quale la classe dominante riorganizza la realtà sociale e la mentalità sociale in funzione delle sue esigenze. Allora viene la famosa frase: le idee della classe dominante sono le idee dominanti.

In questo modo tutto è ribaltato: per capire lo Stato bisogna analizzare i rapporti di forza della società civile.

Allora Marx si domanda: che cosa è l'ideologia dello Stato hegeliano? È tipicamente l'ideologia del compromesso sociale di una società che incomincia ad essere borghese e industriale, ma solo in parte, perché è rimasta agraria e feudale e che, per evitare lo scontro a morte delle due classi dominanti, le quali sono unite dal terrore della rivoluzione sociale delle masse sottostanti operaie e braccianti, si trova costretta a fare un compromesso storico ideologico reale, il quale appunto combina elementi dello Stato borghese con elementi del vecchio Stato assolutistico burocratico del dispotismo illuminato. Hegel è l'uomo di genio che ha dato l'ideologia approfondita di questa realtà.

Compromesso ideologico borghese-feudale alla base dello stato prussiano

Marx, estrapolando, ha l'intuizione fondamentale del materialismo storico. Se lo Stato non è altro che lo strumento del potere sociale dominante - e lo Stato è tipicamente sovrastrutturale - allora se ne può ricavare la teoria generale. Ogni sovrastruttura sarà l'arma mediante la quale l'elemento dominatore della struttura mantiene, riproduce e potenzia il suo potere. L'arma della critica è la critica delle armi. Per questa ragione Hobbes, in fondo il più grande pensatore politico dell'Europa moderna, aveva rappresentato il suo Leviatano, l'immagine dello Stato, con la spada da una parte e il libro dall'altra. Infatti lo Stato si serve, da una parte, della sue forze armate, e, dall'altra, della scuola, al fine della riproduzione del consenso sociale al potere dominante. Questo, Hegel l'aveva infatti perfettamente capito quando disse che il caporale e il maestro di scuola sono i due assi fondanti della realtà prussiana, e che l'esercito e l'università prussiana sono le due forme culminanti; infatti in Prussia c'era la venerazione solo per due cose, i generali e i professori universitari. In Francia o in Inghilterra, invece, il miliardario sputava in faccia al generale e al grande intellettuale, perché lui, il

Immagine hobbsiana del Leviatano: la spada e il libro

miliardario, aveva il potere, mentre nella Prussia il miliardario aveva il complesso di inferiorità sociale e quindi venerava il generale e il professore.

Una volta fatto questo, Marx aveva chiaro il concetto di materialismo storico, cioè il nesso struttura/sovrastruttura. Aveva capito che c'era la struttura, ma non capiva che cosa era la struttura, come funzionava e come è strutturato il nesso struttura/sovrastruttura. Questo significa che Marx ha individuato una teoria, una filosofia politico-sociale, ma non una scienza, perché si trattava di un'acquisizione non articolata in tutti i passaggi, non sottoposta ad un'analisi funzionale. Abbiamo quindi un giovane Marx filosofo generale e avremo un Marx adulto scienziato della società.

Allora il giovane Marx si mette a studiare la struttura; si chiude in casa e si divora un'intera biblioteca di storia politica economico-sociale. La svolta fondamentale avviene quando incontra un individuo di origini simili alle sue dal punto di vista territoriale, cioè è renano come lui, ma proviene proprio dalla borghesia industriale, è figlio di grandi industriali tessili renani; si tratta cioè di Federico Engels, che è interessato, oltre che alla fabbrica, anche alla filosofia.

I due si incontrano e scoprono di avere degli interessi e delle istanze comuni:

1) non piace ad ambedue la società tedesca,

2) capiscono che la società tedesca è arretrata rispetto a quella franco-inglese,

3) ma a questa banalità aggiungevano un'intuizione basilare, cioè che a sua volta la grande società franco-inglese, davanti alla quale tutti i renani crollavano in ginocchio, probabilmente non era questa meraviglia suprema, cioè aveva anch'essa le sue contraddizioni, le sue scissioni interne; perciò si trattava di andare a vedere.

Qua il giovane Marx scoprì che se lui era superiore al giovane Engels come raffinatezza concettuale e potenza organica di pensiero, il giovane Engels, invece, aveva due carte fondamentali che lui non aveva: una conoscenza dell'economia molto superiore (tant'è vero che gli tirò subito fuori dal cassetto uno scartafaccio che era una lunga analisi economica del capitalismo) ed una conoscenza della realtà economico-sociale che Marx, due volte dottore in diritto e in filosofia, manco se la sognava.

Allora i due giovani si uniscono e nasce così il marxismo, che sarebbe giusto chiamare marx-engelsismo. Engels, che era una personalità modesta, riconobbe sempre la sostanziale superiorità di Marx. Solo che gli altri hanno esagerato, fino a far risultare Marx un genio e Engels una specie di tirapièdi, mentre l'economia marxiana è in origine un'economia engelsiana; cioè Engels ha avuto il merito di fare la prima analisi economica, che poi Marx ha sviluppato in ben altri modi.

I due si misero insieme per lottare contro la sinistra hegeliana, che consideravano parolaia incapace, impotente, inefficace.

Qua viene l'idea geniale: che una realtà sociale non si studia ai suoi livelli più bassi, ma ai suoi esiti più alti; bisogna studiare l'elemento al massimo livello di sviluppo, dopo di che si fa la genesi. Per cui bisogna studiare non la Germania, ma la Francia e soprattutto l'Inghilterra. La Francia perché politicamente è il paese più avanzato, l'Inghilterra perché è economicamente e socialmente il motore dello sviluppo capitalista. A ciò il governo prussiano ci mette un suo involontario contributo. Il giovane Marx ruppe talmente l'anima al potere, dalle pagine della *Gazzetta renana*, che viene buttato fuori dalla Prussia. Si reca a Bruxelles e a Parigi, benché avesse proprio allora sposato la sorella del ministro degli interni prussiano.

Nello stesso tempo il padre mandò Engels a Manchester per impossessarsi dei potenti metodi di produzione e perché si facesse le ossa nell'ambito della grande industria inglese.

Così il giovane Marx si trova nella Parigi sfrenante e fermentante della fine della monarchia di luglio, mentre Engels si trova nel tempio della grande economia inglese. Proprio qua c'è stata un'astuzia della storia. Infatti i due si fanno veramente le

**Marx e la
Francia (idea
del partito
rivoluzionario)**

ossa. Engels approfondisce la realtà sociale inglese scrivendo il famoso libro *la Situazione della classe operaia in Inghilterra*, del '44 -'45, primo saggio di analisi marxista della realtà sociale, mentre Marx conosce i socialisti francesi, si convince che i socialisti francesi sono un branco di ignoranti e di concettualmente incapaci. Infatti si era recato a una riunione nella quale, avendo fatto un discorso hegeliano ferreamente strutturato, si era sentito dire “caro professore, perché fare questi discorsi, io ho detto già tutto: la proprietà è un furto”; veniva così dimostrata una netta preferenza per lo slogan. Per questo Marx si convince che i francesi sono una massa di parolai incompetenti.

Il giovane Marx, però, scopre una cosa fondamentale: che i francesi erano sì dei parolai, degli incapaci concettuali, però, guarda caso, facevano le rivoluzioni, anzi ne fanno un'ogni 20 anni; le rivoluzioni in Francia diventano quasi un prodotto nazionale, mentre invece la potente, gigantesca, compatta e organica cultura tedesca non le faceva.

Allora gli comincia a balenare il sospetto che non basti il pensiero, ma che ci voglia qualcosa di diverso, cioè una spinta attiva e un modulo organizzativo particolare; incomincia qua la tematica di quello che sarà poi il partito rivoluzionario, che è un prodotto interamente francese, la Germania non c'entra niente.

Nel frattempo capisce finalmente la struttura inedita e contraddittoria della società borghese, vale a dire la lotta di classe tra due classi fondamentali. Attenzione però: un marxista non ha mai detto che ci sono solo queste due classi, ci sono più classi, solo che le classi fondamentali il cui urto determina lo sviluppo storico globale sono due: la borghesia industriale capitalistica ed il proletariato industriale; le altre classi ci sono ma si schierano organizzandosi ai lati e in funzione di questo nucleo fondamentale, e quindi non hanno né autonomia né decisionalità storica; la decisione storica appartiene alle prime due.

Dopo di che il giovane Marx scrive i *Manoscritti economico-filosofici del '44*, opera papocchiata in cui ci sono tutti i temi del marxismo, però non ancora organizzati; c'è il tema della lotta di classe, c'è il tema della dialettica sociale, c'è il tema dei bisogni, c'è il tema del superamento del capitalismo verso una società senza classi mediante la rivoluzione, e c'è soprattutto la tematica del bisogno radicale; cioè il fatto che il proletariato ha una caratteristica che lo differenzia, direi filosoficamente, dagli altri ceti, nel senso che tutte le classi lottano per i propri bisogni, che sono un maggiore reddito, un maggiore potere e in ultima analisi il dominio sociale, però il proletariato ha la caratteristica di non avere niente da perdere (la famosa frase “non ha da perdere che le sue catene”), per cui in questa situazione di oppressione radicale e di subordinazione radicale nel senso politico, sociale e fisiologico del termine (cioè una specie di affamato che non controlla niente, che non determina niente, che deve solo obbedire), il suo bisogno è veramente radicale nel senso che va alla radice, nel senso che lui può realizzare se stesso solo rovesciando totalmente questa struttura, e non modificandola e aggiustandola; mentre gli altri no, gli altri, siccome sono parzialmente realizzati, non hanno che da fare il tiro alla fune per strappare un po' di più; il proletariato che è ridotto a livello di marginalità può realizzare la pienezza di sé solo scassando tutto, solo capovolgendo totalmente tutto e mettendo alla base della società il suo bisogno radicale. Oggi non si può più applicare questa teoria al proletariato, si può applicare solo attraverso le lotte sindacali in riferimento agli elementi emarginati, come i disoccupati o i diseredati del terzo mondo.

**Radicalità del
bisogno del
proletariato**

Ricordate che quando si parla di proletariato, nell'accezione marxiana, si intende un unico soggetto, ma in due articolazioni: il proletariato industriale e il proletariato agricolo (il bracciantato); mentre non rientra nel proletariato il contadino proprietario, qualunque sia il suo reddito, perché il contadino, anche se più povero del proletario, non è mentalmente, socialmente e strutturalmente proletario; è povero ma non proletario.

4. IL CAPITALE

4.1. Valore di scambio e forza-lavoro

4.2. Concetto di plusvalore

A questo punto si tratta di capire, non più di fare affreschi. E allora viene fuori una prima elaborazione veramente scientifica dell'analisi che ha il primo esito nel *Manifesto del partito comunista*, del '48. Marx, dopo il fallimento della rivoluzione tedesca del '48 -'49, dove i due si erano gettati a capofitto, capisce che la sua funzione storica non è l'azione, ma il ripensamento totale.

Marx
scienziato
della società

Allora se ne va a Londra: vive in miseria, si sistema per 16 ore al giorno nel British Museum dove si legge praticamente tutta la sezione economico-sociale, circa 30.000 libri. In questo modo ingurgita tutta l'esperienza economica inglese; la ritirerà fuori strutturata e riorganizzata nel *Capitale* del 1867. Il *Capitale* è un'opera piacevole alla lettura, ma nella esposizione Marx, seguendo il metodo tipicamente tedesco, prima di passare all'analisi e alla verifica, fa precedere una parte (primo capitolo) di assiomatica generale sulla teoria del valore che rende particolarmente complessa la sua comprensione. I poveri operai, ovviamente, non ci capivano niente e da qui, al *Capitale*, la fama di libro oscurissimo.

Il Capitale

Il *Capitale* è un'analisi critica e strutturale del capitale; infatti il sottotitolo è *Per la critica dell'economia politica*, intendendo per economia politica l'economia inglese ricardiana, la sola che Marx considerava economia politica scientifica.

Per cui è nello stesso tempo critica del pensiero economico, sociale, politico; è l'arma della critica, unita cioè al rovesciamento e alla transizione all'altro modo di produzione, quella che sarebbe l'arma della critica e la critica delle armi: cioè la lotta sociale deve realizzare questo trapasso attaccando e cercando di capire.

Allora, che cosa apprende dall'economia classica inglese? Apprende le strutture concettuali fondamentali, l'interpretazione della società borghese come società mercantile e della strutturazione di classe del meccanismo di produzione e di distribuzione di questa società mercantile, il perché in una società c'è un apparato produttivo, cioè la produzione e la distribuzione di merci, il come distribuirle in modo differenziato tra i vari ceti sociali, il perché, per definizione, a partire dalla fine del comunismo primitivo, tutte le società umane sono caratterizzate da una struttura classista, nella quale le classi dominanti controllano da una parte la produzione e d'altra parte si prendono la fetta più grossa del reddito nazionale.

La società capitalistica borghese è una società caratterizzata dalla produzione e dalla distribuzione di merci. Voi direte: ma tutte le società producono merci. Non è vero. Pigliate una società di pescatori o di agricoltori primitivi; quello che producono, lo consumano. Ad esempio negli USA ci sono un milione di persone che, sulle montagne, vivono letteralmente in una forma di autoconsumo; questo all'interno del culmine supremo della società capitalista.

Caratteristiche
della società
capitalistica

La società capitalista è caratterizzata dallo scambio mercantile; vale a dire nessuno produce tutto quello di cui ha bisogno, ma ognuno è nello stesso tempo produttore di un bene o di un servizio e acquirente di altri beni e servizi, per cui la società vive come un immenso mercato. Allora il problema è di chiarire quello che, una volta per tutte, il genio di Ricardo ha definito l'origine del valore, di determinare cioè qual è la radice, il fondamento del valore di scambio, il perché le merci si scambiano in funzione del loro valore di scambio. Per esempio, in nessuna società nessuno ottiene un'automobile in cambio di un chilo di pasta. Tenendo conto di una situazione di normalità, e non di emergenza, si tratta di capire com'è che le merci non hanno tutte lo

stesso valore di scambio, cioè non si scambiano tutte fisicamente a un livello di eguaglianza.

**Valore di scambio
(Ricardo)**

Ricardo aveva dato due definizioni. La merce prima di essere merce, prima cioè di avere un valore di scambio, deve avere un valore di uso, deve cioè essere in qualche modo oggetto di un bisogno umano. Perché io posso fabbricare la macchina fendi-aria e portarla su tutti i mercati del mondo, ma non la venderò mai.

Invece quello che bisogna spiegare è questo valore di scambio. Al riguardo Ricardo ha fatto la scoperta fondamentale: l'asse del valore di scambio, depurato dalle sue fluttuazioni monetarie di mercato, è il valore-lavoro, cioè la quantità di lavoro sociale generico incorporato nella merce. Qui bisogna immediatamente differenziare il *valore* dal *prezzo*. Il prezzo è l'aspetto fenomenico, è quanto uno paga sul mercato, però è non l'essenza della merce. L'essenza della merce è il valore di scambio. È il valore di scambio che determina il prezzo, che a sua volta oscilla attorno al valore di scambio per tutta una serie di fattori, come inflazione, difficoltà di approvvigionamento, ecc.

**Differenza tra
valore e prezzo**

L'analisi ricardiana non vuole spiegare i prezzi in senso fenomenico, che è un altro tipo di analisi, vuole spiegare le ragioni di scambio, cioè il rapporto differenziale tra i prezzi nel senso più profondo e più generale. Secondo Ricardo il valore di scambio è il valore fondamentale di una merce che è dato dalla quantità del lavoro umano in essa incorporato, intendendo per lavoro umano tutto il lavoro incorporato fin dall'inizio della produzione di ogni elemento della merce; cioè in un'automobile Fiat è incorporato anche il lavoro dei minatori che hanno estratto il ferro. Inoltre, attenzione, questo lavoro deve essere ridotto a una misura comune. Questo lo si può fare rapportando ogni lavoro ad una determinata entità: il lavoro socialmente necessario, storicamente determinato, all'interno di un livello tecnologico storicamente definito; ciò significa chiaramente che le ore di lavoro necessario in questa società non sono quelle di 50 anni prima o di 50 anni dopo. Per cui bisogna ridurre il lavoro complesso, per esempio il lavoro specializzato, al lavoro generico socialmente necessario.

**Valore di scambio =
lavoro umano
incorporato
nella merce**

Ora capite perché un chilo di pane ha un valore di scambio molto diverso di quello di un'automobile di lusso: perché in un chilo di pane è incorporato molto meno lavoro umano di quanto sia incorporato in un'automobile di lusso.

Ricardo aveva individuato che, nell'ambito della produzione e della distribuzione delle merci, c'erano tre classi fondamentali alle quali corrispondevano tre fattori della produzione.

**Proprietari
terrieri,
capitalisti,
proletari**

Per produrre ci vuole innanzi tutto la terra. La terra è necessaria non solo per la produzione agraria, ma anche per quella industriale. Nessuno ha mai visto fabbriche pensili. Le fabbriche devono occupare un'area fabbricabile. Si ha così la cosiddetta rendita fondiaria; il proprietario del terreno, per l'utilizzazione del suo terreno, non importa se per la produzione di patate o per la costruzione di capannoni per una fabbrica, esige un compenso che è appunto la rendita fondiaria. La rendita fondiaria è dunque quanto esige la classe dei proprietari fondiari; questi ultimi erano oggetto di profonda esecrazione di parte di Ricardo, che considera la rendita fondiaria un'assurdità, un residuo dell'epoca feudale in contrasto con lo sviluppo industriale.

Dopo di che vengono gli altri due fattori, che in una società industriale sono molto più importanti. Per produrre merci ci vogliono macchine. Queste macchine sono per definizione proprietà di un individuo che ha investito in queste macchine una massa di denaro. Questo è il capitale. Attenzione, il capitale non è ogni massa di denaro, è la massa di denaro che viene investito nella produzione.

Però le macchine da sole non producono niente se non sono attivate dall'operatore umano. Per cui i due fattori fondamentali della produzione sono il macchinario industriale in cui è incorporato il capitale e il cosiddetto lavoro umano che

attiva le macchine e produce le macchine, cioè la cosiddetta forza-lavoro. Questi sono i due fattori fondamentali.

Si tratta di vedere se la forza-lavoro e il capitale si realizzano socialmente sotto forma di due classi sociali fondamentali: i capitalisti e i lavoratori industriali, gli operai.

Ricardo dice che è ovviamente normale e naturale che i detentori del capitale, avendo la gestione, l'organizzazione ed il controllo della produzione, divengano proprietari delle merci prodotte, le vendano e realizzino mediante la vendita una frazione del reddito ovviamente abbastanza superiore a quella degli operai.

Conclusione di Ricardo

I fattori della produzione danno luogo a tre classi: quella dei detentori della terra (quella più in ombra perché non fondamentale), che vivono di rendita fondiaria, quella dei produttori di merci o imprenditori industriali che vivono del profitto industriale, e quella degli attivatori delle macchine, gli operai che vivono del salario industriale. Naturalmente c'è una forte differenza tra il reddito degli industriali e dei proprietari terrieri, i quali hanno un altissimo reddito, e il reddito degli appartenenti al terzo gruppo che hanno un reddito a livello di sussistenza. Secondo Ricardo, teorico della società industriale, è necessario e naturale che sia così.

Il regime capitalistico industriale è per Ricardo l'acme dello sviluppo dell'umanità, è il regime naturale e razionale al di là del quale non si può andare. Chi tenta di andare al di là, andrà sempre al di qua, cioè tornerà a forme di società precedenti, più arretrate.

In Ricardo c'è una specie di analisi strutturale gigantesca, unita a un pessimismo violento sulla storicità umana, e una specie di eticità globale: il regime capitalistico è definitivo, si può solo tornare indietro.

Invece, il presupposto di Marx è totalmente l'inverso. Il presupposto di Marx è che l'analisi di Ricardo sia strutturalmente geniale, però errata nelle sue conclusioni, perché il regime capitalistico non è né naturale, né razionale, né definitivo. Non è naturale perché non ci sono regimi economici naturali ma solo regimi storici; il discorso sulla naturalità è una fesseria filosofica. Non è definitivo perché è un regime contraddittorio e soggetto a crisi che preludono al suo superamento; questo superamento sarà costituito da una forma di società comunitaria che non ritorna al comunismo agrario primitivo, ma instaura una proprietà comunitaria del nuovo modo di produzione: la società socialista.

Conclusione di Marx

E questo è possibilissimo, contrariamente a quanto dice Ricardo. Mentre il regime capitalistico è per Ricardo la conclusione della storicità umana, per Marx non è altro che un regime transitorio. Questa è la differenza fondamentale. Questa è la differenza ideologica dei due economisti, differenza che si sovrappone a quella analitica.

Marx riprende da Ricardo la teoria del valore; però la reinterpreta alla luce delle esigenze della realtà del proletariato come teoria del *plusvalore*. Questo perché? Perché si pone in un'ottica diversa. Ricardo si pone dal punto di vista dell'imprenditore; non dovete dimenticare che Ricardo era un ricco banchiere, che si pone dal punto di vista della classe dominante, senza tuttavia fare nessuna concessione o falsificazione alla realtà. Ricardo non è il tipico intellettuale, è il capitale diventato intelletto di sé. Invece Marx si pone dal punto di vista del proletariato. Per questo la scienza marxiana diventa scienza rivoluzionaria, proprio per questa sua posizione, perché si pone dalla posizione opposta. Lui vede la macchina del capitalismo come la vede l'operaio industriale inglese. Ovviamente mentre Ricardo è ossessionato dal profitto, Marx è centrato sulla teoria del plusvalore, teoria del plusvalore che si innesta su quella del profitto.

Perché l'operatore economico capitalista produce merci? Per amore dell'umanità? No. Solo perché si vuole arricchire. E in che modo si può arricchire? In

un solo modo: producendo merci e vendendole. Però rimane da spiegare come fa ad arricchirsi vendendo merci.

Prima abbiamo detto che grosso modo uno vende merci intorno all'asse del loro valore-lavoro. Ma il valore-lavoro si paga; se uno vende merci come equivalente del valore-lavoro, supponendo che questo valore-lavoro è stato pagato (in un'economia industriale il lavoro umano si paga, non è come in un'economia feudale o schiavista; nella società industriale nessuno è costretto a lavorare, se non vuole; se uno vuole lavorare vende la sua prestazione di lavoro al capitalista industriale al prezzo del mercato, né più né meno), allora il profitto sembrerebbe diventare un assoluto mistero.

**Apparente
misteriosità del
profitto**

L'imprenditore utilizza il suo capitale per comprare i macchinari, quello che Marx chiama il capitale fisso (macchinari, combustibile e materia prima), poi utilizza l'altra parte del suo capitale per pagare gli operai (capitale variabile); a questo punto che cosa ha incorporato la merce? Ha incorporato tutte queste cose (capitale fisso e variabile). Il capitalista la vende al suo valore incorporato; ma allora si avrebbe uno scambio di equivalenti; per bene che gli vada, non avrebbe profitto, non ci guadagnerebbe né ci perderebbe, perché avrebbe dal mercato l'equivalente di quello che ha interamente pagato. Ora però tutti sanno che l'imprenditore i soldi li fa; le ville della società industriale inglese sono un po' diverse dai tuguri dove si accatasta il proletariato industriale. Allora come si spiega questo mistero? Come si spiega il mistero di una merce il cui valore di scambio è il lavoro incorporato, il cui prezzo sul mercato è grosso modo equivalente al valore di scambio, il cui valore di scambio realizza, in senso monetario, il valore incorporato, che si suppone essere stato pagato?

Qua Marx fa registrare lo scatto fondamentale della critica marxiana del capitalismo, creando il concetto fondamentale del plusvalore. Vale a dire: il capitalista vende la merce all'equivalente del lavoro in essa incorporato, e va bene, però lui non ha pagato questo lavoro, lui ha pagato la *forza-lavoro*. Sta qui, analiticamente, la grande scoperta di Marx: la differenza tra lavoro e forza lavoro.

**Plusvalore:
differenza tra
lavoro e forza-
lavoro**

Generalmente tutti dicono che uno si fa pagare il proprio lavoro; invece uno si fa pagare la disponibilità temporale della sua forza-lavoro. In un contratto un lavoratore dice all'imprenditore "tu mi dai salarlo X, in cambio io ti do per otto ore al giorno la mia disponibilità, sto là e muovo le macchine della catena di montaggio, e una volta che mi hai pagato, le macchine prodotte sono tue e non ci sono problemi".

Questo scambio di equivalenti, valido a livello giuridico-formale, non risulta poi tale dal punto di vista pratico.

Vediamo. Uno dà la sua forza-lavoro; la forza-lavoro viene pagata come una merce, infatti è una merce e come tale ha un valore. Ma qual è il valore di questa merce forza-lavoro? Come per tutte le merci è l'equivalente del valore di tutte le merci necessarie per la sua riproduzione socialmente definita. Questo spiega perché il valore della forza-lavoro sia differente negli U.S.A. rispetto all'India. Infatti, dato l'altissimo sviluppo economico sociale degli U.S.A. rispetto all'India, il valore della sussistenza e riproduzione di un uomo è molto più alto nel primo paese rispetto al secondo.

Perciò il proletario non ha più niente da eccepire, perché lui ha venduto la sua merce, e la merce è stata regolarmente pagata al suo valore di scambio.

A questo punto si inserisce il fulcro dell'analisi marxiana. La forza-lavoro è una merce dotata di una caratteristica unica fra tutte le merci presenti sul mercato. Mentre tutte le altre merci sono inerti, cioè mantengono bloccato il loro valore, la merce forza-lavoro, invece, è in grado di valorizzare, di produrre valore; anzi, per definizione, è la sola merce a produrre valore.

**Peculiarità della
merce 'forza-
lavoro'**

Allora che cosa avviene? Avviene che la forza-lavoro, azionando i macchinari, incorpora valore nelle merci che produce. Questo valore incorporato nelle merci appartiene totalmente al detentore del capitale. A questo punto è semplicissimo sapere

che cosa avviene, basta fare una sottrazione. Il detentore del capitale non ha pagato il lavoro prodotto, ha pagato la disponibilità della forza-lavoro. Tutto quello che la forza-lavoro ha valorizzato in eccedenza al suo valore di scambio appartiene al detentore del capitale. Questo di più è il *plusvalore*.

Allora si capisce tutto il mistero che prima sembrava, addirittura, di un'oscurità totale; si capisce come avviene che la merce si venda sul mercato al suo valore-lavoro e come possa esistere il profitto industriale; perché il profitto industriale è equivalente grosso modo al plusvalore, che è quella frazione della produzione corrispondente alla differenza tra il valore prodotto dalla forza lavoro e il valore della stessa forza-lavoro.

Vale a dire: l'operaio che lavora 40 ore impiega 15 ore a incorporare il valore che gli è stato dato come salario (il cosiddetto capitale variabile), cioè restituisce sotto forma di lavoro quello che il capitalista gli ha dato sotto forma di salario, dopo di che per le 25 ore restanti lui produce valore addizionale su cui non ha più niente da pretendere, non ha più nessun controllo reale e nessun diritto giuridico. In questo modo il capitalismo realizza la produzione.

Le cose, però, non sono così semplici.

Il proletario sa di produrre valore e che all'interno della produzione di valore produce plusvalore; questo spiega perché non ami di disperato amore l'imprenditore industriale, e perché cerchi, in una lotta di classe permanente, di massimizzare il valore della sua forza lavoro e di minimizzare il plusvalore; un aumento salariale è un aumento del valore di scambio della forza-lavoro e una diminuzione corrispondente del plusvalore.

Però per il capitalista le cose vanno diversamente; per lui le cose sono molto più complesse. Ha comprato la forza-lavoro, l'ha fatta lavorare, ha ottenuto le merci con incorporato un plusvalore. Per realizzare il plusvalore, cioè per trasformare il plusvalore presente nella merce in sonante denaro, egli deve vendere la merce. Qui si verifica la prima contraddizione. Per massimizzare il plusvalore il capitalista dovrebbe minimizzare i salari (a livello di pura sussistenza); sorge però una difficoltà: a chi vendere le merci la cui produzione è sempre crescente (perché il capitalismo ha bisogno di espandersi continuamente)? Ai quattro capitalisti e proprietari fondiari? No, non sono sufficienti. La produzione di plusvalore (che richiede salari minimi) entra in contrasto con la realizzazione di plusvalore che necessariamente richiede, invece, che i livelli di vita siano più elevati, se no le merci restano invendute.

Questo è il trapasso dal paleo-capitalismo al neocapitalismo. Il paleo-capitalismo è il capitalismo centrato sull'ossessione della massimizzazione del plusvalore puro senza preoccuparsi della sua realizzazione, i neocapitalisti, invece, che vivono in un capitalismo sviluppato, hanno il problema della realizzazione, cioè della vendita della merce (bisogna vendere la merce per realizzare il plusvalore), per cui scoprono che necessariamente bisogna aumentare i salari per potere aumentare le vendite sul piano globale. In questo modo, anche se c'è una diminuzione del plusvalore nell'unità di prodotto, si realizza una crescita del profitto totale grazie all'enorme aumento delle merci vendute.

Si farebbe un errore di analisi a pensare che un operaio indiano sia molto più sfruttato di un operaio americano, o che un lavoratore dell'antico Egitto sia molto più sfruttato dell'operaio attuale. Infatti il plusvalore prodotto dipende anche dall'apparecchiatura tecnologica disponibile. L'operaio egiziano guadagnava poco, ma produceva anche molto poco, invece l'operaio industriale attuale, che aziona un macchinario estremamente produttivo, realizza infinitamente di più. Così, mentre all'operaio industriale di oggi, per restituire l'equivalente del suo valore, occorrono 20-30 minuti, all'operaio di ieri, nonostante dovesse lavorare 16-18 ore al giorno, occorreva moltissimo tempo per reincorporare il suo valore.

**Plusvalore
assoluto e
plusvalore
relativo**

**Dal paleo- al
neocapitalismo**

**Plusvalore
relativo e
tecnologia**

Da questo si capisce che si può avere aumento di saggio di plusvalore, aumento di sfruttamento, anche in presenza di un enorme aumento dei livelli salariali. Quindi non è vero che il lavoratore più povero sia necessariamente anche il più sfruttato.

La caratteristica della società capitalista è data dalla lotta tra le due classi dominanti. L'una per la massimizzazione e l'altra per la minimizzazione del plusvalore. Il problema, però, è che i detentori della forza-lavoro vorrebbero eliminare e non semplicemente diminuire il plusvalore. Ma l'eliminazione del plusvalore richiede l'eliminazione di tutto questo tipo di struttura economica, occorre cioè che non ci siano più i detentori del capitale e i detentori della forza-lavoro, ma che ci sia una comunità sociale che sia proprietaria di ambedue i mezzi di produzione, che organizzi la produzione sociale, distribuisca le merci prodotte in funzione del lavoro svolto e, in un successivo momento, in funzione dei bisogni di ciascuno.

Per riassumere. Occorre distinguere tra lavoro e forza-lavoro. Il capitale variabile è l'ammontare dei salari, il pagamento della forza-lavoro. È necessaria una capacità capitalistica per massimizzare il processo di valorizzazione della forza-lavoro; se il capitalista è un incapace dal punto di vista organizzativo rischia di pagare molto la forza-lavoro senza riuscire a valorizzarla. La storia di capitalisti falliti è lunga, prima che ci fosse lo Stato assistenziale.

Appunti conclusivi

Differenza tra il materialismo storico e materialismo dialettico. Il materialismo storico è la teoria marxiana della storia: struttura, sovrastruttura, società schiavista, ecc. Invece il materialismo dialettico è il tentativo di fare una filosofia marxiana generale.

Tentativo, secondo me, non molto felicemente realizzato, perché, per esempio, richiederebbe una ricostruzione della scienza della natura in forma di dialettica, che Engels ha tentato e che attualmente tenta la scuola di Geymonat. Il materialismo dialettico è un'ipotesi filosofica che, dal punto di vista reale, per veramente realizzarsi, richiederebbe la dimostrazione che la scienza della natura è dialettica. Ora, che la fisica sia dialettica è cosa tutta da dimostrare. Per cui mentre il materialismo storico, a mio parere, è diventato una scienza della società totale, il materialismo dialettico è rimasto un'ideologia, una filosofia generale, con dei tentativi, sempre ripetuti, ma mai veramente realizzati nell'ambito del pensiero scientifico come quelli geymonatiani. Lukács, invece, ha di fatto interpretato il marxismo come sostanzialmente materialismo storico, come scienza e coscienza della società capitalista.

Tentativi di diamat

Ricordatevi la formula DMD^+ , cioè denaro, merce, denaro con qualcosa in più; il capitalista investe denaro (D), per produrre merci (M), nella assiomatica impostazione che, una volta vendute le merci, sia in grado di ricavare un D più grande ($D^+ > D$). Se no chi glielo farebbe fare, la sua diventerebbe beneficenza. Ora dovete sapere che gli individui possono essere generosi, buoni o cattivi, ma le classi sociali no, le classi sociali vogliono solo massimizzare i loro interessi, le classi sociali, per definizione, sono implacabili.

Formula del capitale: DMD^+

Positivismo

Auguste Comte
Herbert Spencer

1. ASPETTI GENERALI DEL POSITIVISMO

A partire dal 1840 inizia in Europa una mentalità filosofica, che in realtà non è poi totalmente nuova, perché riprende alcuni motivi profondi degli illuministi, però, ovviamente, talmente trasformati da diventare una nuova filosofia. Questa mentalità filosofica, che è qualcosa di più vasto di una sola filosofia nel senso tecnico, è una mentalità strutturale generale che pervade l'arte, la storia, la tecnica, la letteratura. Essa porta il nome di positivismo. Sarà la filosofia dominante dell'Europa dal 1850 fino al 1890, cioè la filosofia che caratterizza la seconda metà dell'ottocento.

Come indica il nome, positivismo è una filosofia che nasce in reazione all'idealismo, cioè una filosofia che vuol essere fondata non tanto sui concetti di carattere spiritualistico-religioso, come già l'idealismo, ma vuol essere una filosofia fondata sulla scienza. Questo è il fulcro del positivismo.

**Positivismo,
idealismo ed
illuminismo**

Il positivismo è una filosofia che, a una tematica centrale di carattere in ultima analisi quasi religioso come era l'idealismo (in fondo una teoria dell'assoluto), vuole sostituire, invece, una teoria della positività, come indica il nome, cioè della realtà effettiva interpretata alla luce della scienza. C'è da notare che anche l'idealismo era una filosofia della realtà totale nel senso più potente del termine, ma era interpretata alla luce di esigenze di tipo completamente diverso e fondata su una larvata svalutazione della scienza rispetto al pensiero filosofico. Invece il positivismo è un'inversione di questa tendenza. Mentre nell'idealismo la scienza si presentava quasi come *ancilla philosophiae*, nel positivismo, invece, la filosofia si presenta, se non proprio come ancella, almeno come fortemente centrata sulla problematica di tipo scientifico. Da qui si vede immediatamente il legame con l'illuminismo. Solo che tra l'illuminismo e il positivismo c'è di mezzo l'idealismo. Voi direte: cosa importa se i positivisti sono violentemente antidealisti? Importa, perché non possono atteggiarsi come se l'idealismo non fosse esistito. Il positivismo prende dall'idealismo un aspetto fondamentale, cioè lo storicismo. Il positivismo cioè, in fondo, è in qualche modo un illuminismo fortemente storicizzato e sociologizzato; che sono proprio le preoccupazioni fondamentali dell'idealismo che, come abbiamo visto, univa, ad una tematica profonda di tipo religioso, un'altra più sostanziale di tipo storico-sociale.

Inoltre il positivismo è caratterizzato, in un certo senso, da una fortissima fede, perché paradossalmente questa filosofia antireligiosa assumerà connotazioni religiose, vale a dire la fede del progresso, che è una caratteristica degli illuministi. Ci sono quindi numerosi aspetti illuministi. Lo prova anche il fatto che la filosofia positivista non è autoctona della Germania, dove sarà importata, è invece la filosofia autoctona della Francia e dell'Inghilterra, che erano le terre dominanti del grande illuminismo del 1700.

Allora, anche in questo senso, storicamente e culturalmente il positivismo si ricollega alla matrice dell'illuminismo, però, ripeto, socializzato, processualizzato, storicizzato e reinterpretato alla luce degli avvenimenti dal 1770 al 1840. Inoltre, nella sua critica all'idealismo, il positivismo riprende dei motivi kantiani, cioè il motivo di critica e struttura della conoscenza, l'analisi critica, insomma; aspetti che sono di derivazione kantiana.

Ora, fermo rimanendo questo, perché il positivismo nasce allora, e nasce in quel modo? Perché il positivismo è la tipica filosofia della borghesia occidentale trionfante sia in senso storico- sociale, sia in senso di sviluppo scientifico-tecnologico. Di una borghesia, quindi, la quale ha vinto, ha completamente oramai dominato la società e la cultura, che dà una valutazione positiva di se stessa perché lo sviluppo ha condotto alla

**Filosofia della
borghesia
trionfante**

sua vittoria. Sapete che quando uno vince, pensa sempre che la storia sia razionale e che sia chiaramente e razionalmente interpretabile e morale, quindi positiva nel doppio senso del termine: di essere reale e di essere una cosa buona, valida.

D'altra parte c'è una cosa importante, vale a dire che questa borghesia viene ad essere minacciata, sia pure ancora in modo non catastrofico, dall'azione del nascente movimento operaio, il quale fa riferimento a una sua filosofia di origine storicista quale è appunto il marxismo. Per questa ragione c'è il tentativo, da parte della borghesia, di eliminare lo storicismo idealista nella sua struttura portante, perché si vuole eliminare lo storicismo marxista, che rappresenta l'ideologia nemica, e si vuole costruire un ambiente ideologico in cui ciò che è stato raggiunto si presenti come risultato definitivo, cioè intoccabile. Per questa ragione il positivismo si presenta da un lato come una filosofia del progresso, della scienza, dall'altro come una filosofia conservatrice perché deve servire a bloccare la realtà sociale del secondo ottocento e deve servire, con la sua insistenza sulla positività scientifico-sociale, a mostrare che in realtà le esigenze e la struttura della filosofia marxista e dell'azione marxista sarebbero illusioni metafisiche. Cioè in realtà il positivismo, che è nato un po' prima del marxismo, sostanzialmente diventa il grande asse della filosofia antimarxista.

Conservatorismo antimarxista del positivismo

Tant'è vero abbiamo la controprova al momento attuale. Se prendete le due grandi culture mondiali, vedete che la filosofia nel modo collettivistico rimane il marxismo, mentre negli Stati Uniti d'America e nel mondo anglosassone la filosofia dominante è, appunto, una variante del positivismo, cioè il neopositivismo logico.

Il marxismo e il positivismo sono diventate le due filosofie dominanti e persino ufficiali dei due grandi mondi contrapposti della attuale realtà sociale e politica; per cui, vedete, che il positivismo non è semplicemente una filosofia in senso stretto, è proprio una gigantesca ricostruzione ideologica della società in funzione di questo blocco conservatore, presentato però con un aspetto progressista.

2. AUGUSTE COMTE

2.1. Note biografiche

2.2. Programma comtiano

2.3. Opere

Il positivismo ha un suo fondatore, che è una delle più interessanti personalità della storia della filosofia: è il francese Auguste Comte (1798-1857). Nato a Montpellier alla fine del settecento, è stato una delle personalità più strane della storia della filosofia; era originario di una famiglia clericomonarchica della Provenza, la quale era stata sterminata dal terrore. Da qui l'odio profondo che avrà sempre Comte per la rivoluzione. Attenzione però, non per la rivoluzione francese in quanto tale, perché la considererà un momento inevitabile e necessario, ma per la rivoluzione, diciamo, come categoria storica. Cioè, il pensiero di Comte sarà fin dall'inizio ossessionato dal problema di come evitare all'umanità le sanguinose crisi rivoluzionarie. Comte è sostanzialmente un antirivoluzionario nel senso metafisico del termine. D'altra parte, però, Comte, giunto a Parigi, si innamorerà di due cose abbastanza antitetiche.

La rivoluzione francese per la famiglia Comte

1) Per la matematica e la fisico-matematica; diventerà un valentissimo studioso e professore alla Scuola Politecnica, che allora era il vertice della cultura scientifica dell'intera Europa; sarà assistente di nomi grandissimi come Fourier, Poisson, ecc. e manifesterà una passione quasi maniacale per la scienza, in particolare per la fisico-matematica; questo è il primo aspetto della sua mentalità: cioè la verità, per quanto l'umanità possa raggiungerla, può essere raggiunta col metodo scientifico e nell'ambito della grande fisica.

Interessi giovanili

2) si lega ad un capo del socialismo utopistico francese cioè il marchese di Saint-Simon, che propugna una ricostruzione organica della società; ne diventa appassionato seguace e segretario.

Per cui si mescola al delirio per la scienza una forma di utopismo di riforma sociale. Dopo qualche anno, però, il giovane matematico rompe con Saint-Simon, considerato utopista e non scientifico, e incomincia a elaborare una sua ricostruzione organica della scienza e della società.

Queste sono state le tre grandi esperienze di Comte: la sanguinaria anarchia e distruttività della rivoluzione, l'esigenza di un'assoluta certezza che lui scopre nella grande fisica-matematica francese e l'esigenza di una ricostruzione organica sociale, che crede di trovare in Saint-Simon, ma col quale poi rompe clamorosamente perché lo considera un nemico romantico utopistico; questi tre assi rimarranno fondamentali della personalità di Comte.

Fondendoli insieme vediamo che Comte è ossessionato da questo fulcro: bisogna trovare un pensiero il quale permetta di ricostruire la società in modo da rendere impossibile qualsiasi rivoluzione, cioè bisogna creare una società razionale sulla base della pensiero razionale.

Programma, antirivoluzionario: Ordine e Progresso

Comte pensa che fino a lui le rivoluzioni sono state inevitabili e in qualche modo giustificate, però la rivoluzione in quanto tale è una mostruosa aberrazione della storia umana. Bisogna chiudere l'era delle rivoluzioni per costruire l'era dello sviluppo senza rivoluzioni. Non ha odio per la rivoluzione francese che ritiene necessaria e inevitabile, ma vuole eliminare la rivoluzione. Come eliminare la rivoluzione? Si elimina la rivoluzione organizzando in modo diverso la società e la mentalità dell'umanità, cioè abituandola a una teoria del progresso ordinato e razionale. Per questo la formula famosa "Ordine e Progresso". Formula che oggi troviamo sulla bandiera brasiliana; infatti la rivoluzione brasiliana fu fatta da ufficiali imbevuti di mentalità positivista.

Si tratta di una mentalità stranissima, perché, in fondo, è una mentalità che, da una parte, è profondamente conservatrice (odio per la rivoluzione), mentre dall'altra, paradossalmente, è una mentalità di sviluppo, perché, per definizione, la scienza si sviluppa. La fusione dei due aspetti da luogo a una mentalità particolare che è fondata sull'ossessione che l'umanità deve il suo travaglio sanguinario al fatto di obbedire a filosofie confuse e metafisiche, mentre invece avrà uno sviluppo organico pacifico e progressivo se sostituirà alle ideologie confuse di origine religiosa una filosofia del processo veramente scientifico e razionale. Questa mentalità assume in lui connotazioni addirittura paranoiche; per esempio Comte si mise in testa di eliminare la prostituzione. Il metodo del giovane Comte era fortemente originale; lui raccattava per le vie di Parigi queste ragazze e le portava in un grande capannone, dove si metteva alla lavagna e faceva loro lezioni di principi di fisico-matematica; queste avevano l'impressione di trovarsi di fronte a un maniaco di tipo nuovo e lo stavano a sentire colte dalla sorpresa. Comte era convinto che ogni distorsione della mente e del comportamento umano derivava da una mentalità irrazionale e siccome la cura di una mentalità irrazionale era ovviamente un approccio scientifico pensava di risolvere il problema con questa metodologia certamente discutibile. In seguito vi dovette rinunciare.

Peculiarità della mentalità comtiana

Questo, chiaramente, indica il paradosso di questo pensatore che voleva creare l'iperescientismo. Era in realtà un pensatore romantico, mascherato e capovolto, anche se ha odiato vorticosamente il romanticismo. Però il paradosso, quando uno odia vorticosamente qualcosa, è che questo qualcosa è presente nel suo interno. Comte era in fondo una mentalità romantica, che aveva tutte le ossessioni romantiche: l'organicismo, la trasformazione, la beatitudine socio-individuale; solo che la sua metodologia era estremamente particolare.

Romanticismo di Comte

La follia

Comte, per tutta la sua vita, subì degli attacchi ricorrenti di follia, che si sviluppava in una mentalità ricorsiva abbastanza curiosa. Andava sempre sullo stesso ponte e si buttava nel fiume. Veniva ripescato e portato nella casa di cura del dr. Blanc. Blanc aveva creato una casa di cura dove andava tutta la grande cultura francese. Coloro che impazzivano per il super lavoro intellettuale, si rilassavano, mangiavano bene, pagavano ancora meglio, dopo di che se ne tornavano a casa a risfrenarsi per conto loro. Anche Comte seguì questa trafila a cui si aggiunse poi una vicenda personale perlomeno allucinante. Cioè, Comte per 40 anni si mantenne accuratamente lontano dalle donne, perché gli facevano paura per la loro irrazionalità profonda, ma alla fine degli anni '40 scoprì l'anima gemella. Ovviamente quando uno scopre le donne a quell'età, c'è il rischio che il risultato sia mentalmente catastrofico. Comte impazzì e proclamò che Clotilde de Vaux era la depositaria di tutte le virtù, ma soprattutto era l'espressione profondissima di una serie di bisogni umani che la filosofia positivista non aveva fino allora considerato. Per cui rimaneggerà la sua filosofia, dalla sintesi oggettiva alla sintesi soggettiva, in funzione di fare una filosofia in qualche modo femminile, come prima aveva fatto una filosofia maschile. Questo darà luogo a una contro l'oggettività strutturante. Dopo di che impazzì definitivamente e creò una trasformazione del pensiero comtiano, cioè la scoperta della soggettività desiderante religione di cui il fulcro era il culto dell'umanità e il culto di Clotilde de Vaux. La follia non fu che la manifestazione definitiva delle sue latenze profonde. E qua si vede come era un pensatore romantico capovolto: finì col fare una religione.

Incontro con Clotilde de Vaux

L'opera di Comte si suddivide in due grandi periodi:

Periodizzazione dell'opera comtiana

1) dal 1830 al 1842 Comte oltre alle cose scientifiche crea la filosofia positivista nel famosissimo *Corso di filosofia positiva* che sono una serie di lezioni che tenne all'alta cultura francese e che sarà la bibbia del positivismo;

2) dalla metà degli anni '40 fino alla morte, invece, Comte scriverà il corso di *Politica Positiva*, che costituisce la sua seconda filosofia, notevolmente diversa dalla prima, che non sarà accettata dall'enorme maggioranza dei suoi seguaci che la considereranno un delirio tra maniacale e religioso.

Che cosa significa il *Corso di filosofia positiva*? Il *Corso di filosofia positiva* è importante già dalla dedica; è fatta ai suoi due maestri, il sublime Fourier e il divino Poisson. Fourier era il grande teorico della termodinamica, mentre Poisson era il più grande meccanico razionale dell'epoca, che aveva fondato la teoria dell'elasticità. Perché questa dedica? Perché secondo Comte i due esseri sublimi avevano realizzato nella scienza la rivoluzione fondamentale: rinunciare alla pretesa spiegazione causale, considerata mitica e non scientifica, e riportare la scienza esclusivamente alla determinazione dei rapporti funzionali, cioè esclusivamente all'analisi matematicizzata dei rapporti funzionali, vale a dire sostituire al perché metafisico-religioso il *come* scientifico.

Il 'Corso di filosofia positiva'

Il fulcro della mentalità scientifica è sostituito dalla pretesa spiegazione definitiva e ultima di carattere assoluto, che è tipica illusione sia della religione sia della filosofia idealista. Dal che la formula famosa: *non c'è altro assoluto che il relativo*, scritta e riportata sulle facciate delle scuole di campagna fatte costruire dai positivisti, in genere sempre vicino alla chiesa del paese scatenando la lotta tra il parroco e il maestro di scuola positivista a cui si allevava il farmacista.

Lezione 32

2.4. Epoche organiche ed epoche critiche

2.5. La legge dei tre stadi

2.6. Nascita della sociologia

2.7. Religione positiva

Abbiamo visto come da Comte la teoria del positivismo sia fatta in funzione di una riorganizzazione radicale della società. Infatti Comte aveva distinto nella storia della umanità delle epoche organiche e delle epoche critiche.

Epoche organiche ed epoche critiche

Le epoche organiche sono quelle in cui si ha un forte equilibrio sociale e una salda connessione ideologica. Esempio tipico il medioevo (chiesa cattolica e teologia tomista). Le epoche critiche sono le epoche di turbamento, scetticismo, anarchia e dissolvimento.

Secondo Comte la rivoluzione francese aveva iniziato un'epoca critica nel senso più potente del termine, per cui bisogna ricostruire una nuova organicità. Ma questa organicità non poteva essere costruita sulla base del trono e dell'altare, come credeva la sua reazionaria famiglia di Montpellier, che per questo ci aveva speso la vita. Bisognava ricostruire l'organicità, tanto sociale quanto ideologica, sulla base del solo reale indiscutibile presente nella società attuale, e questo è costituito dalla scienza. Quella sicurezza, quella assolutezza che nella teologia del tredicesimo secolo erano costituite dalla religione e dalla teologia cattolica, adesso è costituita dalla scienza, per cui la ricostruzione deve avvenire sulla base del pensiero scientifico e non più sulla base del pensiero teologico-ideologico. Questo è il fulcro del pensiero politico-sociale comtiano: la creazione della nuova organicità. Però per fare questo Comte deve provare che questa organicità possa avvenire solo sulla base di una ricostruzione scientifica. Per provare questo deve dare uno schema generale di sviluppo dell'umanità che mostri come tutto lo sviluppo umano converga verso questa mentalità scientifica.

Vedete che, allora, in questo modo, si combina l'illuminismo scientifico del settecento con la mentalità storicista che il pensiero fichtiano ed hegeliano ha dato all'ottocento; questa interpretazione è data dalla famosa legge dei tre stadi.

Legge dei tre stadi

Secondo la legge dei tre stadi l'umanità ha affrontato la realtà partendo dalle epoche primitive mediante tre metodi successivamente sviluppati nel corso della storia, cioè tre mentalità globali:

- 1) lo stadio teologico
- 2) lo stadio metafisico
- 3) lo stadio positivo

Che cosa vuol dire questa legge dei tre stadi? Vuol dire che l'umanità si è sempre posta il problema di capire i fenomeni della realtà; la differenza tra l'uomo e l'animale è che l'animale subisce passivamente l'urto del reale e si adegua istintivamente e meccanicamente, mentre invece l'uomo cerca di organizzare una linea di condotta, ovviamente adeguandosi ai fenomeni naturali, ma cercando di capirli. Cioè la caratteristica specifica della specie umana è il tentativo di spiegazione razionale della realtà.

L'umanità ha utilizzato questi tre modelli, ovviamente in successione. Rimangono nello stadio successivo, ovviamente, alcune cose residue dello stadio precedente, perché c'è il trapasso non la rottura.

Nel primo stadio l'umanità ha cercato di rispondere al perché dei fenomeni attraverso un riferimento permanente di questi fenomeni a delle volontà agenti; questo è proprio lo stadio teologico perché il riferimento, la spiegazione dei fenomeni, avviene mediante il seguente schema: un fenomeno avviene perché c'è una volontà superiore, cioè divina, che lo fa accadere. A sua volta questo stadio teologico si suddivide in sottostadi:

Stadio teologico e suoi sottostadi

- a) feticista
- b) politeista
- c) monoteista.

Nel modello di tipo feticista ogni fenomeno è causato da una volontà interna agente, dallo spirito o dal *mana*: la pietra cade perché c'è lo spirito della pietra che vuole farla arrivare là: cioè ad ogni fenomeno corrisponde uno spirito agente.

Nel politeismo, invece, anziché ad ogni fenomeno, lo spirito agente corrisponde ad ogni classe di fenomeni; abbiamo qui il concetto scientifico di classe di fenomeni. Zeus è la causa di tutti i fenomeni di tipo celeste, come Poseidone per quelli di tipo marittimo.

C'è il passaggio dal fenomeno singolo all'individuazione della classe di fenomeni, ovviamente riferita a una divinità.

Infine arriviamo alla forma suprema dello stadio teologico: la forma monoteista, nella quale si ha il concetto di unità della natura tutta riferita all'unica volontà di un unico dio. Per cui vedete che, dal punto di vista scientifico, la grande conquista del monoteismo è il concetto di unità delle leggi naturali, di unità della natura stessa.

Dopo di che si passa allo stadio metafisico, che è già in fondo implicito nell'ultimo periodo dello stadio teologico. Nello stadio metafisico i fenomeni sono sempre ricercati nella loro causa o meglio si cerca sempre, appunto, la causa dei fenomeni; ma la causa non è vista più in una divinità, ma in una sostanzialità metafisica, cioè la causa non è più una divinità, la causa è una sostanza metafisica. Per cui mentre nel primo stadio si aveva il primato dell'immaginazione, la creazione di entità soprannaturali immaginarie, nel secondo stadio si ha invece la sostituzione della ragione all'immaginazione, mediante la costituzione di entità astratte ugualmente inesistenti e illusorie. Allora abbiamo la metafisica dell'unica sostanza, la metafisica della forza, la metafisica dello spirito, la metafisica dell'Idea, ecc.

Stadio
metafisico

In questo modo qual è il vantaggio rispetto allo stadio teologico? È che c'è l'unità globale di tutti i fenomeni e il passaggio da una sfrenata immaginazione incontrollata a una costruzione razionalistica, sia pure illusoria.

Ma anche lo stadio metafisico entra in crisi. Perché entra in crisi? Tanto lo stadio teologico, quanto quello metafisico, entrano in crisi perché in realtà i fenomeni illusoriamente spiegati non sono in realtà controllati.

Difatti tanto la religione quanto la metafisica non danno luogo a una tecnica operativa efficace; a lungo andare l'umanità si accorge di questo e questo causa la crisi del modello teologico e del modello metafisico; i quali sono formidabili dal punto di vista concettuale, perché apparentemente spiegano tutto, ma sono completamente inefficaci dal punto di vista pratico operativo perché non modificano in niente i fenomeni e non li controllano. Notate che uno dei grandi meriti di Comte è di avere segnalato, nell'ambito della storia della scienza, come il feticismo primitivo sia la prima forma della scienza. Comte ebbe sempre ammirazione per il pensiero selvaggio. Disse, infatti, che, forse, la cosa più geniale era stata quella di creare il modello esplicativo, qualunque fossero poi i suoi contenuti; il selvaggio che si è posto il problema perché cade la pietra, è stato in fondo il più grande scienziato dell'umanità, perché ha creato il problema, la problematica; anche se la sua risposta è illusoria, la sua problematica è geniale. Per cui c'è una corrente ininterrotta che porta dal primo feticismo fino al trionfo del sublime Poisson e del divo Fourier.

Uno dei grandi meriti di Comte è questo senso della continuità dello sviluppo, dal primo baluginare della coscienza esplicativa selvaggia fino al trionfo della meccanica razionale della Scuola Politecnica.

Per cui, dal fallimento del primo e del secondo stadio, viene fuori il trionfo finale del terzo, lo stadio positivo. Lo stadio positivo è caratterizzato da una trasformazione radicale del modulo esplicativo: non ci si chiede più il *perché* dei fenomeni (domanda che è considerata metafisica ed illusoria), ci si chiede solo il *come* dei fenomeni, cioè la correlazione funzionale delle varie classi di fenomeni. Questo

Stadio
positivo:
dal
perché
al come

spiega l'adorazione di Comte per il sublime Poisson e il divino Fourier, perché costoro invece di domandarsi che cos'è il calore e che cos'è l'elasticità, domanda metafisica tipo filosofia di Telesio, filosofia della natura italiana, i due grandissimi si sono chiesti soltanto quali sono le equazioni di trasmissione del calore e della tensione elastica.

Vale a dire hanno creato la teoria matematico-funzionale del calore e dell'elasticità, lasciando totalmente da parte l'oziosa illusoria metafisica domanda sostanzialista che cos'è il calore e che cos'è l'elasticità, ma solamente ponendosi il problema di come, per esempio, si misura e di come si trasmette il calore. Così come Newton, quando disse che lui non sapeva che cosa era la gravità, ma sapeva però determinare la legge della gravitazione universale. Questa è la scienza, la sostituzione di pretese spiegazioni causali con, invece, un modo di correlazioni funzionali, fisse permanenti e necessarie. Al mondo delle cause si sostituisce il mondo delle leggi, che sono semplicemente la forma della correlazione simbolica algebrica.

D'altro canto, dice Comte, il grande Lagrange ha rinunciato a ricercare le cause della dinamica e ha determinato, in forma rigorosa semplificata e rigorosamente algebrica, tutte le leggi della meccanica analitica.

È stato detto che Comte è il delirio del politecnico, diventato culmine, momento definitivo e conclusione del discorso umano; come in Hegel lo Stato prussiano era diventato la conclusione del discorso etico-politico-religioso, così in Comte il politecnico diventa la conclusione del discorso scientifico.

Una volta impostata così la mentalità positiva, viene fuori che la rinuncia alla causalità metafisico-religiosa deve essere portata soprattutto non solo nell'ambito della scienza, dove già c'è, ma nell'ambito della politica e della società, dove invece non c'è per niente. Questo perché Comte ha fatto una correlazione stretta tra la mentalità esplicita da una parte e la struttura politico-sociale dall'altra.

Vedete come Comte sia una specie di marxismo rovesciato. Nel marxismo la sovrastruttura ideologica deriva dalla struttura materiale dei rapporti economico sociali, in Comte, che in questo senso è l'anti-Marx, la struttura politico-sociale deriva invece dal modello di mentalità dominante: il rapporto è invertito. Per cui allo stadio teologico corrisponde lo Stato monarchico-assoluto di tipo teocratico-militare, perché ovviamente uno Stato non si regge solo sulla casta sacerdotale, ma sulla casta sacerdotale con quella militare, sul binomio sacerdoti-militari, dall'impero antico fino alla Francia di Luigi XIV. Invece allo stadio metafisico corrisponde la ideologia democratica, cioè lo Stato liberale democratico, nato dalla rivoluzione francese, perché questo è fondato sul mitico concetto metafisico della *volontà generale* di Rousseau, che è stato sempre oggetto dell'odio sviscerato di Comte. Facilmente comprensibile se si pensa che i seguaci di Rousseau hanno ghigliottinato molti membri della sua famiglia.

**Diritto
divino
(teologico) e
volontà
generale
(metafisica)**

Ora, per Comte, questo è il culmine dello stadio metafisico nel campo politico sociale, il mostruoso Stato liberal-giacobino, fondato appunto sull'illusione di questo principio metafisico centrale, la *volontà generale* di Rousseau, che vi ricordo non è la volontà di tutti.

(C'è una distinzione fondamentale tra la volontà generale e la volontà di tutti; così Rousseau aveva messo le mani avanti per giustificare qualsiasi dittatura rivoluzionaria, la dittatura rivoluzionaria esprime la volontà generale, cioè il bisogno della storia, senza per questo dover essere la volontà numericamente di tutti; il che spiega perché la minoranza rivoluzionaria, pur essendo il dieci per cento, dice di rappresentare il 90%).

Per Comte questa è un'aberrazione metafisica, per cui vedete che i due mali distruttivi della storia umana, quelli che hanno versato inutilmente il sangue a torrenti, sono queste due illusioni demenziali, da una parte lo Stato monarchico-militarista di diritto divino, da Assurbànipal fino a Luigi XIV, dall'altra il più perverso Stato

rivoluzionario giacobino napoleonico, che con la fittizia teoria metafisica della volontà generale ha addirittura massacrato, ghigliottinato a torrenti, come mostrano il suo Robespierre e Napoleone.

Quale sarà la politica dello stadio positivo? Sarà lo Stato retto dalla sociologia scientifica, al posto del diritto divino e dalla volontà generale, cioè dalla sociologia scientifica, la scienza della società, suddivisa nelle sue due grandi parti:

**Tecnocrazia
sociologica
(positiva)**

1) statica sociale, o scienza dell'ordine, che mostra come le varie funzioni sociali si correlano tra di loro (popolazione, investimento, produzione);

2) scienza del progresso, cioè la dinamica sociale, quella che mostra come, in correlazione, variano funzionalmente questi vari aspetti. Per esempio la dinamica sociale studierà come, variando la distribuzione della popolazione, varia tutto il sistema della produzione, della criminalità, ecc.

Ora, una volta che gli scienziati sociali, i sociologi (Comte è il fondatore della scienza della sociologia) avranno mostrato le ferree correlazioni, sia statiche sia dinamiche, organizzeranno il sistema sociale scientificamente, cioè in funzione di assicurare sempre, correlativamente, l'ordine incrollabile e il progresso costante, cioè quello che adesso i nostri politici chiamano l'ordinato progresso, che altro non è che la formula comtiana.

Dal che viene fuori che Comte rigetta come antiscientifici tanto la monarchia assoluta, quanto la repubblica democratica liberale, tanto la mentalità di Luigi XIV, quanto quella di Rousseau, che invece vuole sostituire con la tecnocrazia sociologica. In fondo il modello di Comte è che la società deve essere diretta e guidata da un corpo di ingegneri sociali i quali la costruiscono, la dirigono e la controllano; è il modello dell'ingegneria sociale americana, come è stata teorizzata dai grandi sociologi americani, che sono i diretti eredi della mentalità comtiana.

Allora si avrà - dice Comte - la società indiscussa, perché indiscutibile. Questo è l'aspetto, nello stesso tempo, pericoloso e più geniale di Comte. Infatti ci si può ribellare - sempre secondo Comte - alla monarchia assoluta, alla tetra dittatura degli avvocati pieni di parole e di sangue, mentre invece se al posto di questa si sostituisce la benefica comunità dei ricercatori scientifico- sociali che appunto assicurano questo permanente sviluppo, nessuno potrà mai ribellarsi, perché non ci si ribella a un sistema di equazioni.

**Indiscutibilità
del regime
tecnocratico
positivo**

Questa è la trovata geniale: ci si può ribellare al verbo dei preti, ci si può ribellare al verbo degli avvocati rousseauiani, ma non ci si può ribellare al sistema delle equazioni funzionali della sociologia scientifica. "Non c'è libertà nella matematica": questa è la formula famosa.

Questo seguace di Saint-Simon, questo fanatico della meccanica razionale, vedete come, curiosamente, abbia in realtà una mentalità medioevale. Giustamente il grande storico del pensiero francese, Brunschvicg, sostenne che Comte era un uomo con la mentalità del XIII secolo tomista (l'organicismo della società medioevale), che utilizzava genialmente gli strumenti concettuali del XIX secolo, è il San Tommaso diventato professore del Politecnico. E in fondo aveva ragione, perché, vedete, è la stessa ossessione della filosofia medioevale: l'indiscussa verità del Verbo e la ricostruzione sociale organica in funzione di questo Verbo tramandato da una chiesa che controlla la società. Qua il Verbo non è più la teologia cristiana, ma è la scienza matematizzata, la chiesa non è più la chiesa cattolica, ma è la comunità degli scienziati, e, al posto della teocrazia di Innocenzo III, si instaura trionfante la tecnocrazia positiva, i sociologi che controllano la società.

**Mentalità
medioevale
(totalitaristica)
di Comte**

E allora qua viene la formula più bella e più terrificante (pensando a cosa adesso succede in varie parti del mondo): che in questo regime il rivoluzionario, il contestatore, non sarà mai più eliminato come ribelle o nemico, sarà solo amorosamente curato come

**'Demenza'
della
contestazione**

demente. Questa è una trasposizione geniale pericolosissima ma inevitabile: chi si oppone al regime della tecnocrazia sociologica matematizzata non è più considerato un malvagio da perseguire, da sbudellare, come ha fatto l'umanità per 50 secoli di storia, ma è semplicemente un malato di mente da rinchiodare e curare, finché capirà che questo è l'indiscutibile. Vedete che è il trionfo della mentalità totalitaria di tipo medioevale: il grande nemico dello stato teologico metafisico, il grande nemico della mentalità religiosa medievale, ne è in realtà la più delirante e geniale espressione. Qua si può dire che la cattolico-monarchico famiglia di Montpellier, dopo averlo diseredato quando stava con Saint-Simon, alla fine trionfa; il finale di Comte è l'esaltazione di un regime politico-sociale talmente integrato e talmente totalitario, al cui confronto la chiesa cattolica del XIII secolo diventa un organismo anarco-libertario.

Vedete, questo è l'asse geniale, la scoperta della ricostruzione totalitaria del sociale sulla base della scienza matematizzata, che garantisce l'impossibilità della rivolta. Vedete che lui aveva sempre questa ossessione: il giovane pazzoide che voleva insegnare, per redimerle, alle prostitute la matematica, e il vecchio pensatore semipazzo che sogna la dittatura tecnocratica dei sociologi; è sempre un asse mentale unitario, malgrado le sue modifiche: creare la struttura indiscutibile e perciò indiscussa.

Questa è la cosa geniale. Lui ha sempre detto: finora c'erano degli indiscussi che non sono, però, indiscutibili, perché la chiesa cattolica era indiscussa nel XII secolo, ma era discutibile nella Francia di Luigi XIV, il sovrano era indiscusso, ma era discutibilissimo, invece la sociologia scientifica sarà indiscussa, ed eternamente, perché indiscutibile, perché discuterla vorrebbe dire mettere in dubbio le equazioni differenziali. Che dal punto di vista sociale è giusto, perché dov'è l'indiscutibile? A Pechino, a Mosca, a Pago Pago, la sola cosa che veramente trionfa e che nessuno contesta è l'apparato chimico-matematico. Anche quando in Cina avevano detto a parole che lo contestavano, poi gli scienziati cinesi hanno dato a Mao la bomba atomica e la bomba all'idrogeno con i manuali americani, come è stato recentemente dimostrato.

Allora vedete che Comte è la più mostruosa presa di coscienza di questo fatto aberrante, che se si vuole costituire l'organicità teologica - perché in fondo Comte è un teologo impazzito - questa nuova teologia è la scienza, cioè lo scientismo. In Comte la religione viene sostituita dalla scienza. A dimostrazione di questo i suoi allievi scriveranno "fatto" con la F maiuscola, che è come dire che la fattualità scientifica viene divinizzata.

**Scientismo:
scienza come
teologia**

Ma vedete che il fulcro di tutto questo è il terrore della rivoluzione; bisogna creare qualcosa che non permetta più non tanto di non fare la rivoluzione, perché il non farla è un problema poliziesco, ma non permetta più di pensare di fare la rivoluzione, che è il problema filosofico.

Come vedete è un pensiero completamente a sé, i contenuti sono presi dappertutto, ma l'incarto generale, la strutturazione generale è veramente unica nella storia del pensiero. Forse ha un solo predecessore, l'ultimo Platone, quello che voleva rifare Siracusa sulla base della teoria delle idee; Platone è il puro predecessore dell'ultimo Comte.

Solo che a un certo momento Comte ebbe una rivelazione. Comte scoprì che questa era una filosofia che soddisfaceva gli uomini e non le donne, perché era una sintesi oggettiva, cioè scientificamente inoppugnabile, ma non era una sintesi soggettiva, cioè non soddisfaceva i bisogni della soggettività, cioè dell'emotività. E nella sua interpretazione tipicamente romantica, tipo *Grand-hotel* dell'epoca, della donna, il maschio era oggettività, la femmina era soggettività emotiva. Da qui uno sfrenamento tra il pazzesco e il geniale; cioè lui sostenne che doveva completare la sua filosofia oggettiva con una sintesi soggettiva che soddisfacesse non semplicemente i bisogni della ragione oggettiva, ma i bisogni dell'emotività soggettiva. Una filosofia che

**Necessità di
una sintesi
soggettiva
(femminile)**

fosse adeguata alla divina Clotilde. È il solo pensatore che ha fatto una filosofia in funzione dell'innamorata.

Questa sintesi soggettiva consisteva nel trasporre sul piano del sentimento, dell'emozione, e del singolo, quella verità oggettiva scientificamente dimostrata.

Qua, nel rapporto filosofia/religione, ricorda Hegel; qua il rapporto è tra religione e scienza, cioè una religione che esprima emotivamente, simbolicamente, e perciò soggettivamente, quello che la scienza dice organicamente, concettualmente e oggettivamente.

Così creò la *religione positiva*. Cioè la religione dell'umanità in cui l'essere adorato non poteva essere che l'umanità presa nella totalità del suo sviluppo, il quale culto si realizzava nel culto dei grandi scienziati che erano il culmine di realizzazione del grande essere, e nello stesso tempo nel culto di tipo femminile emotivo, soggettivo divinizzante, di cui il culmine era la divina Clotilde, che diventava la madonna del positivismo.

Creazione
della
'religione
positiva'

Vedete che questa struttura pazzesca è anche geniale, perché Comte è l'unico pensatore che si sia reso conto della fondamentale dualità concettuale emotiva del meccanismo umano. È vero che c'è la sintesi soggettiva; la fanno tutti quando fanno propaganda o discorsi, solo che non lo riconoscono. Il genio di Comte e la sua onestà è di avere riconosciuto che quando faceva ideologia, propaganda e simbolismo, faceva simbolismo emotivo e non conoscenza scientifica.

In questo senso lui è stato il più onesto dei grandi pensatori, e la sintesi oggettiva pur essendo sfrenante sotto l'aspetto concettuale, è la manifestazione dell'eccezionale genio del pensatore.

Lezione 33

2.8. Classificazione delle scienze

2.9. Errori di Comte

Abbiamo visto prima la legge dei tre stadi che culmina nella costituzione dello stadio positivo, caratterizzato dalla rinuncia alle spiegazioni di tipo causale, e dalla sostituzione, a queste, della scoperta dei nessi permanenti, universali e necessari che regolano i fenomeni, cioè delle leggi. Quindi abbandono del *perché* ed esclusiva analisi del *come* dei fenomeni, attraverso correlazioni funzionali sempre più rigide e sempre più organiche.

Riepilogo

A questa struttura conoscitiva corrisponde un regime politico sociale caratterizzato per la prima volta dall'analisi, non più mitica e non più metafisica, dei fenomeni sociali e dalla costruzione di una nuova scienza della società organica, tanto nel suo aspetto strutturale, la statica sociale, quanto nel suo aspetto evolutivo, la dinamica sociale, a cui Comte diede il nome di sociologia e da cui iniziò la storia della sociologia moderna, la scienza dell'ordine e del progresso. Da qui il sogno di una società regolata da una mentalità scientifica e di fatto governato da una tecnocrazia sociologica, perché appunto questa sola presentava un'indiscussa autorità della scienza per poter riorganizzare, in modo definitivamente organico, una società perennemente scissa e travagliata dalle rivoluzioni contro le fallaci teorie mitico-metafisiche che pretendevano di regolarla, dal diritto divino dei re, fino alla volontà generale della democrazia giacobina.

Una volta fatto questo, Comte analizzò la storia della scienza stessa mostrando come tutte le scienze seguissero un iter evolutivo, che le portava da una mentalità metafisica (perché ovviamente quella teologica non costituiva una scienza propriamente detta) alla mentalità positiva.

Fece così la famosa classificazione delle scienze. Questa andava dalla più semplice alla più complessa e ovviamente dalla più antica alla più moderna (perché la più semplice era nello stesso tempo la più antica), e in questo senso, essendo la più antica quella che aveva subito il maggior tempo di evoluzione, dalla più positiva alla meno positiva.

Alla base c'è un linguaggio scientifico generale, cioè una *scienza* tra virgolette, la quale però non è una scienza di oggetti, ma una scienza di forme, diciamo, di espressione di questi rapporti, che ovviamente è la matematica. La matematica è il linguaggio universale della scienza, perché è l'espressione simbolica di qualsiasi correlazione funzionale, di qualsiasi tipo e di qualsiasi estensione. Per cui la matematica sta al fondamento della scienza pur essendo qualcosa di diverso, in questo senso, dalle scienze propriamente dette che sono scienze di realtà, cioè di entità reali. Mentre, come sapete, la logica e la matematica sono delle scienze formali simboliche. Dopo di che vengono le scienze della materia inanimata che sono:

- 1) astronomia
- 2) fisica
- 3) chimica

Qua Comte mostrò come l'astronomia, attualmente, fosse la scienza più positiva, perché era completamente matematizzata nella formidabile costruzione della meccanica celeste di Laplace e dei suoi successori. Il segno della positività è l'integrale matematizzazione: più una scienza è positiva e più è matematizzata. Del resto proprio nel 1842, quando Comte terminava il suo corso di filosofia positiva, si ebbe il trionfo massimo della astronomia, di tipo newtoniano-laplaciano, grazie al calcolo delle perturbazioni dell'orbita del pianeta Urano. Le Verrier, che era un grosso matematico, individuò a tavolino l'orbita di un nuovo pianeta, Nettuno. Gli astronomi puntando il cannocchiale in quel settore lo trovarono. Rimaneva solo la difficoltà dell'anticipo di 43 secondi del perielio di Mercurio, che rimarrà fino alla meccanica relativista.

Astronomia

Dopo di che viene la fisica, che è quasi integralmente positiva; infatti è fisico-matematica, però contiene ancora qualche carattere metafisico, l'oscurità del concetto di forza ecc.; ma la possiamo considerare una scienza positiva e matematizzata, soprattutto dopo che la Scuola Politecnica aveva distrutto il residuo metafisico ultimo, mostrando che la fisica aveva abbandonato il tentativo di spiegare la sostanza del calore e dell'elettricità, e si rivolgeva semplicemente a trovare le leggi funzionali del loro comportamento, una specie di comportamentismo di tipo fisico-matematico. In questo modo la fisica si avviava ad essere matematizzata e positivizzata come la meccanica celeste.

Fisica

Invece nella chimica le cose andavano diversamente, perché la chimica non era ancora una scienza completamente positiva, anche se in pieno sviluppo; è il periodo in cui si sta sviluppando la grande chimica organica, soprattutto in Germania ad opera del grande Liebig, che non è solo quello del dado, è quello che ha creato la chimica organica di tipo moderno.

Chimica

Solo che la chimica è ancora largamente metafisica; e lo si vede dal fatto che non è una scienza matematizzata nel senso pieno del termine, è una scienza ancora, in un certo senso, qualitativo-descrittiva, ed è piena di oscurità e di concetti ancora intrisi di una nebbia metafisica, come appunto l'affinità chimica, cioè la valenza; infatti, la teoria positiva della valenza si avrà solo dopo la nascita della scoperta della teoria elettronica della valenza, teoria elettronica della valenza che matematizza appunto la scienza chimica e costruisce la chimica finalmente come branca della fisica, cioè come scienza positiva.

Notate che il concetto di positività di Comte era abbastanza ristretto, il che ha condotto Comte ad alcuni, diciamo, famosi abbagli che sono serviti ai suoi critici, per tutto il secolo successivo, per cercare di demolirne la teoria.

Comte commise due celebri errori.

Il primo fu quello di scomunicare il calcolo delle probabilità, come struttura non perfettamente determinata e chiara. Aveva perfettamente ragione ma disgraziatamente toppava; adesso, infatti, gli verrebbe un colpo vedendo che tutta la scienza si basa sul metodo probabilistico: quindi la sua scomunica dei metodi probabilistici /era sbagliata/, ma la diffidenza era fondata perché ancor oggi nessuno ha capito che cosa significhi realmente il termine *probabilità*; ci sono circa trenta definizioni, nessuna delle quali è veramente convincente, ma pur non capendo bene il concetto, la struttura matematica operativa è ormai perfettamente determinata a partire dal 1932.

Errore:
'scomunica'
contintiana del
calcolo delle
probabilità

Il secondo abbaglio è la scomunica (perché, come abbiamo visto, aveva suo malgrado una mentalità teologica e il *Corso di filosofia positiva* è pieno proprio di molte diffide e scomuniche, fatte con tono da enciclica papale), dicevo, la scomunica della spettrografia astronomica.

Errore:
'scomunica'
della
spettrografia
astronomica

Come esempio tipico di quello che la scienza non sarebbe mai riuscita a fare, poiché era un'illusione metafisica, Comte disse che era impossibile determinare la composizione chimica delle stelle. Mentre lui affermava questo, gli scienziati tedeschi iniziavano la famosa analisi spettrografica della luce e scoprivano, attraverso questa analisi, la composizione delle stelle (per ora abbiamo il paradosso che noi conosciamo meglio le stelle che la terra del cui nucleo non sappiamo praticamente nulla).

Comte scomunicò questo come folle metafisica, mentre si dimostrerà uno degli strumenti più perfetti, più rigorosi e più geniali della moderna fisica e astrofisica. Questi due sbagli famosi mostrano come bisogna andarci piano in questo tipo di definizioni.

Malgrado questi errori Comte, indiscutibilmente, ha inserito nella mentalità filosofico-scientifica il concetto fecondo di criterio di demarcazione tra la scienza e la non scienza: cioè è scienza solo quello che è suscettibile di formalizzazione matematica e di determinazione positiva operativa, e il criterio di significato, quello che poi diventerà ossessivo nei neopositivisti logici viennesi; che, cioè, ha significato solo un enunciato il quale in qualche modo è verificabile, cioè è traducibile in termini di osservazione positiva.

**Contributo
contintiano
all'epistemo-
logia
contemporanea**

Fermo restando questo, l'errore di Comte era di avere una visione statica della definizione di *osservazione*; quando lui diceva che non si poteva conoscere la composizione chimica delle stelle, in fondo non era una fesseria perché lui presupponeva che non c'erano metodi osservativi; quando, invece, si trova il metodo anche quella branca della scienza diventa positiva. Per cui vedete che il grande merito di Comte è di avere creato quelle che saranno poi le due strutture portanti del neopositivismo del XX secolo:

- 1) la teoria della demarcazione (scienza e non scienza)
- 2) la teoria del significato scientifico: ha significato scientifico solo un enunciato che direttamente o indirettamente è riportabile a delle misure effettive su osservabili reali.

Un enunciato, dal punto di vista scientifico, è positivo se, e soltanto se, è immediatamente riportante, anche con trecento pagine di equazioni, a una serie di misure effettive su degli osservabili reali.

In questo modo, anche se discutibile, per la prima volta si ha chiara la linea di demarcazione tra un discorso scientifico e un discorso non scientifico. La volontà generale di Rousseau non è scientifica, perché, appunto, è differenziata dalla volontà di tutti; la volontà di tutti è un concetto scientifico-sociologico, perché operativamente

misurabile, la mitica volontà generale, che non si identifica nella volontà di tutti, proprio perché non è mai misurabile e constatabile, è un'entità metafisica; quando un politico dice "anche se non mi votate io penso che incarno la volontà profonda della nazione nella sua dinamica storica" farnetica, il suo non è un discorso scientifico.

Vedete che Comte ha intuito genialmente una linea di sviluppo; infatti il positivismo attuale si basa su questo asse fondamentale; solo che la difficoltà è di definire chiaramente il criterio di significato, cioè di positività. Abbiamo visto che le cose non sono così semplici come diceva Comte. Questo perché la stessa operatività umana marcia e si sviluppa. Comte avrebbe sghignazzato se gli fosse stato detto che si poteva misurare la misura dell'universo; certamente con il regolo di allora non si poteva, invece attraverso la teoria elettromagnetica, con la velocità della luce e la radioastronomia, noi adesso siamo in grado di misurare l'universo, seppure con una certa approssimazione; in effetti quello che nel 1840 era una follia adesso è una realtà, perché abbiamo nuovi mezzi.

Per cui vedete che il criterio di positività è nello stesso tempo indiscutibile, ma estremamente vago perché connesso alla potenza operativa della scienza umana, che è variabile, e l'errore di Comte, lui che aveva fatto la storia dello sviluppo della mentalità scientifica, poi ricadde nell'errore hegeliano, cioè pretendere di bloccare la potenzialità scientifica dell'umanità al punto dove l'aveva trovata il giovane Comte.

Qua sta il nodo dello sviluppo futuro: fecondità di questa demarcazione tra scienza e non scienza, basata sul criterio positivo di significato, quello che diventerà la teoria operativista del significato.

Dopo di che Comte passò ad esaminare le scienze della natura vivente animale. Qua realizzò un piccolo scandalo, eliminando la psicologia; facile a capirsi perché la psicologia, a partire dal *cogito* cartesiano, era il tempio riservato di tutta la mentalità metafisica francese, che partendo dal *cogito* svilupparono una metafisica psicologica spiritualistica, il cui più grande esponente era Maine de Biran, burocrate napoleonico.

Comte aveva una certa ammirazione per l'opera di de Biran, però la considerava il male nel senso pieno del termine.

Allora decide di tagliare la testa al toro distruggendo l'ambito stesso della filosofia biraniana andando alla radice.

Di che cosa parlava Maine de Biran? Della coscienza, cioè di entità psicologiche; bene, noi dimostreremo che la psicologia non esiste, dopodiché i biraniani scompariranno dalla faccia della terra. Però c'è il problema che la psicologia in qualche modo dice qualcosa. Allora lui disse che la psicologia era riconducibile, come teoria del comportamento individuale, alla biologia, e, come teoria del comportamento sociale, alla sociologia. Facendo questo Comte diventa il fondatore - lui che la voleva eliminare - della psicologia comportamentistica, di tipo americano e sovietico del XX secolo, dicendo che la psicologia, dal punto di vista scientifico positivo, non era altro che teoria del comportamento, perché solo questo è osservabile e continuamente rilevabile. Comte disse che vedeva solo un comportamento individuale e sociale, comportamento intellettuale, comportamento emotivo ecc.

Ora, facendo questo, divenne il grande precursore delle due grandi scuole del XX secolo che dominano in forma ossessiva la psicologia scientifica; c'è pure una psicologia comportamentista, ma in essa non si parla mai dell'io e della coscienza, ma solo di comportamenti osservabili, misurabili e correlati matematicamente: Queste due scuole sono: la scuola dal comportamentismo americano creato dal grande Watson, di cui il massimo attuale rappresentante è Skinner, mentre dall'altra parte abbiamo la scuola comportamentista sovietica creata dal grande Pavlov.

Dal punto di vista del concetto le due scuole sono analoghe, perché partono dal presupposto che la scienza psicologica è scienza solo se misura e funzionalizza.

**Eliminazione
della psicologia
dal novero
delle scienze**

**Riconduzione
della
psicologia alla
biologia e alla
sociologia:
fondazione
della
psicologia
comportamen-
tista**

Infatti Skinner misurava i topi, creando quella che si chiama la teoria dell'apprendimento scientifico.

•Però le scienze della natura vivente hanno un grandissimo difetto, che sono sorte tardi e per questa ragione sono ampiamente metafisiche, fondate su concetti astrusi e fumosi, come la famosa forza vitale, che era l'ossessione dei biologi suoi contemporanei, e là aveva ragione perché scientificamente aveva ragione.

Biologia

Per questa ragione mandò una scomunica ai biologi invitandoli ad abbandonare il vitalismo dell'ottocento, e a ricondurre i fenomeni vitali ad un'analisi fisico-chimico, cosa che avviene nel 1900. Comte sarebbe impazzito se avesse letto la genetica molecolare, perché era esattamente il suo programma.

Arriva poi la sua scoperta fondamentale, quella che a suo parere avrebbe consacrato il suo nome nel calendario positivista, cioè la sociologia positiva. Vale a dire la scienza del comportamento associato degli uomini, perfettamente determinato, strutturato e costruito in modo previsionale sicuro, in contrapposizione alle frenetiche manifestazioni di delirio mitico-metafisico, che ottenebrano, turbano e fanno impazzire l'umanità, e si scatenano sotto forma di selvaggi bagni di sangue.

**Sociologia
positiva**

Conclusione: vedete che la sociologia è la scienza meno positiva, nonostante l'abbia appena creata la buon anima; non l'ha ancora pienamente funzionalizzata, non ci sono equazioni sociologiche [...]

[...] l'assetto dello sviluppo è dato della famosa classificazione delle scienze, dalla più antica alla più recente, che vuol dire della più semplice alla più complessa, che equivale dalla più positiva alla meno positiva. Si inizia con l'astronomia totalmente positivizzata, e finisce con la sociologia che incomincia a positivizzarsi.

Dal che viene fuori la formula famosa che caratterizza il comportamento scientifico secondo Comte (frase che sarà scritta su tutte le scuole di Francia insieme all'altra "non c'è altro assoluto che il relativo"), e cioè: "scienza da cui previsione, previsione da cui azione". Vedete, è il nesso scienza funzionale-previsionale e tecnologia. Lo scienziato, una volta che ha correlato funzionalmente e matematicamente tutti i fenomeni, è in grado di ferreamente prevedere, una volta che la scienza umana è in grado di ferreamente prevedere, la scienza umana è in grado di effettivamente agire, per cui la tecnologia attiva non è altro che l'ultimo momento della dinamica della scienza; si inizia con la formalizzazione matematica, si finisce con l'azione socio-tecnologica attiva.

**Scienza-
previsione-
azione**

Dopodiché Comte invitò i francesi ad abbandonare tutti i miti religiosi e politici, e ad aderire alla mentalità positiva, e le donne e i bambini e chi non sapeva capire la scienza, ad aderire alla religione positiva che aveva creato per quelli che non erano in grado di capire. Vedete che a intuizioni estremamente geniali si uniscono eredità storiche teologico-metafisiche che lui aveva voluto eliminare.

Il 5 settembre del 1857 morì.

Nacque così il positivismo, che lasciò ovviamente cadere gli ultimi deliri di Comte.

Lezione 34

3. POSITIVISMO INGLESE

3.1. Retroterra e caratteri generali

Vediamo ora cosa succede in Inghilterra in questo ottocento.

• da qui fino al termine della lezione il discorso risulta frammentario

In Inghilterra il grosso fatto nuovo, anche sulla filosofia, è rappresentato dal sorgere, e dall'enorme dibattito che ne consegue, della teoria evolucionista che dà al positivismo inglese una sua tonalità tutta particolare. Cioè se si paragona il positivismo inglese al positivismo francese, si vede che mentre il positivismo francese è dominato da una mentalità matematico-sociologica, il positivismo inglese, invece, è dominato da una mentalità biologica che culmina nell'evoluzionismo darwiniano e nella sua elaborazione successiva.

Il positivismo inglese e la biologia

Come in Francia, il positivismo inglese si fonda sul retroterra concettuale culturale dell'illuminismo inglese del settecento. E come quello francese, ma ancora di più, si fonda sulla certezza di un continuo processo economico-sociale, che è tanto più forte in Inghilterra, che è il paese avanzato del capitalismo in ascesa e che vede proprio in questo periodo, dal 1830 al 1880, una continua ascesa in tutti campi e in tutti gli indici del progresso economico-sociale; cioè questa prima epoca vittoriana è l'epoca d'oro dello sviluppo e della potenza inglese, la quale invece dal 1880 incomincerà a mostrare dei segni di rallentamento di sviluppo, per poi culminare dopo la prima guerra mondiale in una lenta e inarrestabile decadenza. Però in questo cinquantennio l'Inghilterra è trionfante in tutti i sensi, è la prima potenza mondiale, è la dominatrice incontrastata della economia, del commercio, della finanza mondiale, e se c'è una divinità economica questa è la sterlina inglese; gli indici di sviluppo sono i più alti della storia.

Contesto storico

Ma oltre al progresso c'è anche la lotta implacabile, da lì nasce la mentalità darwiniana, progresso e sviluppo, ma non nel compromesso del "volemose bene", ma invece all'insegna di una selezione implacabile, sia in campo economico, sia in campo sociale, sia in campo culturale; c'è una lotta al coltello tra tutti i componenti nel presupposto che solo in questa lotta trionfano i più capaci e i più energici. È l'applicazione generalizzata del concetto di libera concorrenza e di selezione capitalista, come è stata teorizzata dal grande Ricardo nei suoi *Principi di economia politica*. Per questo il darwinismo sorge nell'ambito di una lotta per la vita e per la soluzione non già naturale, ma sociale. Infatti Darwin riconobbe sempre il suo debito verso l'economista e sociologo inglese Malthus, quello che aveva sostenuto, seppur erroneamente, che lo sviluppo della popolazione sarebbe stato sempre superiore allo sviluppo dei mezzi di sussistenza (da qui la lotta selvaggia per la sopravvivenza fisica nell'ambito dell'umanità); questo pensiero l'aveva in qualche modo motivato e guidato.

Competizione (economico-sociale-culturale) alla base del darwinismo

Ora però il problema del positivismo inglese consiste nel fraintendimento filosofico della dimensione epistemologica della grande svolta darwiniana; cioè praticamente i filosofi inglesi lessero Darwin in una particolare lettura filosofica, che ora noi sappiamo era ben diversa dalla lettura scientifica che ne costituisce il suo fondamento; il nodo del problema è che la filosofia pseudo-darwiniana, come quella di Spencer, aveva in realtà poco a che vedere con la vera scienza darwiniana, e infatti la prova ne è l'assoluto riserbo, per non dire l'ostilità, con la quale il grande scienziato assistette a queste estrapolazioni. Darwin, che era del resto una persona estremamente cauta, stette attentissimo a non confondere la sua opera scientifica con tutte le proliferanti interpretazioni filosofiche; non le sconfessò apertamente, ma di fatto si guardò bene dall'appoggiarle praticamente, insomma fece capire che non era d'accordo.

Positivismo inglese come fraintendimento filosofico del darwinismo

Così come Darwin stette attentissimo quando Marx voleva dedicargli *Il capitale*. Marx considerava che Darwin aveva fatto nella scienza biologica la stessa rivoluzione che lui aveva fatto nell'economia, cioè sostituire ad una visione statica una visione dinamica dialettica. Ma Darwin, se pure gentilmente, declinò l'offerta, in quanto che, politicamente, era un liberale inglese, ma molto moderato, molto attento a non volere entrare in contese di ordine politico, sostanzialmente una mentalità di conservatorismo inglese.

4. CHARLES DARWIN

4.1. Teoria dell'evoluzione

4.1.1. Evoluzionismo filosofico

Charles Darwin (1809-1882), negli anni tra il '30 e il '40, fece un giro intorno al mondo di carattere zoologico e botanico, ed ebbe un'intuizione fondamentale. Del resto, come intuizione, non era nuova perché era già presente nell'opera di un grande biologo francese, del periodo precedente, Lamarck, che era il vero fondatore dell'evoluzionismo o del trasformismo.

Il problema era questo: ci troviamo di fronte a una serie di specie animali; c'è o non c'è un rapporto, una filiazione tra le specie animali precedenti e le specie animali attuali, oppure, per così dire, c'è un'apparizione *ex novo*? Nella Francia del 1830 il più grande nome della paleontologia, perché ne era il fondatore, G.Cuvier, quello che disse "datemi un'osso e vi ricostruirò tutto l'animale", sostenne la teoria, del resto basata su motivazioni religiose, del fissismo delle specie; però, poiché le specie cambiano, questo fissismo si combinava al cosiddetto catastrofismo, cioè Cuvier diceva: nell'epoca terziaria c'erano queste specie animali, poi ci furono giganteschi rivolgimenti geologici, queste specie animali per ragioni X, Y, Z scomparirono, e la divinità creò nuove specie animali che sono le specie animali attuali. Quindi fissismo combinato col catastrofismo, scomparsa delle specie animali, apparizione successiva.

Cuvier: fissismo
e catastrofismo

Ma ovviamente una simile teoria non soddisfaceva in senso pieno, anche perché un'analisi attenta delle specie animali esistenti e di quelle trapassate mostrava chiaramente dei segni netti di filiazione e derivazione.

Al che Lamarck oppose, nella sua filosofia, il concetto fondamentale del trasformismo. Le specie animali, lungi dall'essere fisse, si trasformano, se pure ovviamente lentamente; questa trasformazione, però, per provarla bisogna mostrare il suo meccanismo. Non significa niente dire che c'è la trasformazione. Sapete che dire un'idea generica, nella scienza, non vuol dire fare una teoria scientifica, c'è una teoria scientifica quando il concetto generico si trasforma in un'individuazione di meccanismi strutturali. Lamarck disse che il meccanismo fondamentale per cui una specie animale X lentamente si trasforma in Y è quello delle trasformazioni X_1, X_2, X_3, X_4 , ecc. cioè per un lento processo di modifiche, per la cui lentezza noi non ne abbiamo coscienza; per la specie umana, le specie animali sono praticamente fisse perché l'uomo osserva la natura da troppo poco tempo; questo meccanismo è l'adattamento delle specie all'ambiente, e questo adattamento dà luogo a delle modifiche che si trasmettono ereditariamente nei discendenti. Qua Lamarck sostenne la famosa teoria dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti; cioè adattandosi all'ambiente, avviene che un determinato settore della specie animale modifica la sua struttura, questa viene trasmessa ai discendenti, e dopo un certo periodo ci troviamo di fronte a una specie modificata.

Lamarck:
trasformismo

Viene così il concetto fondamentale che la funzione crea l'organo, che era il principio fondamentale di Lamarck; la funzione è l'adattamento ambientale, e questa funzione crea quest'organo fondamentale. Qua però c'era una difficoltà enorme che i lamarkiani non riuscirono mai a superare; noi ora sappiamo in modo preciso, e allora si sospettava e in qualche modo si intuiva attraverso l'esame dell'uomo, che non c'è ereditarietà dei caratteri acquisiti; basta vedere la specie umana, non è che uno eredita la cultura di papà, oppure non è che se papà perde un braccio, anche il figlio nasce senza braccio; dal che venne il sospetto, che con la teoria cromosomica divenne certezza, che l'ereditarietà è solo dei caratteri inscritti nel gene, non è dei caratteri acquisiti, né di tipo somatico né di tipo psichico. Questo era il grande ostacolo del lamarkismo, che non

sapeva come spiegare l'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Infatti i neolamarckiani, come ad esempio la genetica sovietica degli anni '50, si trovavano di fronte a questa difficoltà, la non ereditarietà dei caratteri acquisiti. Lamarck continuò la sua opera, ma, assieme a delle intuizioni geniali, la riempiva di aspetti sempre più cervelotici che lo screditavano rispetto all'ambiente scientifico; alla fine nessuno prese più sul serio la zoologia evolutiva lamarckiana. Lamarck morì dimenticato, anche se oggi è stato pienamente rivalutato come uno dei grandi nomi della storia della zoologia.

Contemporaneamente in Inghilterra c'era un grande geologo, anzi il fondatore della geologia moderna, cioè Ch. Lyell, un contemporaneo di Darwin, che nei suoi *Principi di geologia* del 1830 aveva sostenuto due tesi che sono alla base della geologia come scienza.

**Lyell: geologia
evoluzionista**

La prima riguardava l'uniformità dei processi geologici, cioè da quando esiste la Terra i processi geologici, sia pure con intensità variabile, sono sempre dello stesso tipo; quindi uniformità della natura geologica. Per esempio l'azione dei movimenti tellurici: ovviamente i terremoti o le eruzioni vulcaniche della fine del terziario sono parecchio più profondi degli attuali, però la loro azione non è di tipo diverso. Bisogna quindi spiegare la storia della Terra attraverso una lenta trasformazione. Così anche la geologia evoluzionista di Lyell portava acqua al mulino di un evoluzionismo naturalista, naturalmente in senso biologico e non zoologico.

La seconda è il trasformismo continuo.

A questo punto venne Darwin che era un brillantissimo zoologo, ma con una conoscenza della natura vivente veramente eccezionale, oltre una vasta cultura anche in vari ambiti. Attraverso il suo viaggio intorno alla terra scoprì alcuni fatti che sembravano comprovare, questa volta però come fatti empirici, cioè nel senso più pieno, un'ipotesi di trasformismo zoologico, o evoluzionismo.

Come ad esempio le (tartarughe delle) isole Galapagos che, essendo isolate, hanno una fauna di carattere molto arcaico, conservatasi per così dire in vaso chiuso, grazie all'isolamento naturale, che l'ha preservata da una selezione feroce come nel resto dei continenti. Darwin vi vide la possibilità di non fare più delle ipotesi di carattere filosofico, ma di trasformare l'ipotesi dell'evoluzionismo in una vera e propria teoria scientifica.

Si mise al lavoro e dopo 25 anni pubblicò, aprile '59, l'opera che costituisce la data di nascita della biologia moderna: *L'origine della specie*.

La prova che la mentalità era già diffusa, è data dall'episodio, unico nella storia della scienza, della prima edizione che si esaurì nel giro di 24 ore. Venne fuori anche il classico caso della doppia creazione. Un altro zoologo inglese, Wallace, che agiva nelle Indie orientali, fece una teoria analoga; ma la sua elaborazione tecnico-zoologica era nettamente inferiore a quella di Darwin.

Qual era il meccanismo di Darwin? Ricordo che dal punto di vista scientifico presentare una teoria dell'evoluzione non significa niente se non si individuano i meccanismi evolutivi. Darwin riprese la teoria dell'adattamento dell'animale all'ambiente in funzione della sopravvivenza. Però vi aggiunge un elemento che aveva preso da Malthus, quello che Malthus applicava all'umanità, del resto erroneamente, e che invece Darwin applicò, giustamente, alle specie animali. Cioè la famosa lotta per la vita: qualsiasi specie animale, abbandonata ovviamente a se stessa, per superare le difficoltà di sussistenza date dall'ambiente, è costretta a massacrare ferocemente altre specie animali per poter riequilibrare (proliferazione biologica) il rapporto ambiente/popolazione animale. Da ciò viene fuori il tema fondamentale della mentalità darwiniana, cioè la selezione naturale.

**Darwin:
teorizzazione
scientifica dell'
evoluzionismo**

**Selezione
naturale**

In questa lotta feroce, ovviamente, i meglio adattati sopravvivono, i peggio adattati, o al limite quelli che non si sono adattati per niente, sono travolti. Esempio

tipico è il mimetismo animale. L'animale che non si mimetizza è più evidente sul sfondo naturale e viene immediatamente individuato e eliminato dai concorrenti per la sopravvivenza biologica, mentre quelli che si sono mimetizzati sono meno individuabili e perciò sopravvivono di più. C'è l'esempio famoso del melanismo di alcune farfalle. È stato notato che nella zona industriale inglese esisteva una specie di farfalle dai colori molto vivaci. Si scoprì che queste farfalle si erano modificate a causa del plumbeo ambiente carbo-siderurgico, si erano cioè annerite.

Però rimane il mistero fondamentale. Infatti, quando si è detto questo, si è spiegato metà del meccanismo: lotta per la vita, adattamento, selezione naturale, taglio dei meno adattati e modifica delle specie biologiche. Consideriamo la specie X; della specie X un sottoinsieme X1 si modifica in modo favorevole all'ambiente, X2 in modo sfavorevole, X3 non si modifica per niente; chiaramente dopo un periodo T si ha che X2 e X3 sono eliminati e rimane solo X1, per cui la specie X risulta modificata.

Però rimane il mistero fondamentale: come avviene questa modifica? Era quello che Lamarck non spiegava, ed era quello il fulcro di tutto il problema dell'evoluzionismo. Qua Darwin, ed è questa la sua più geniale creazione, introduce il meccanismo statistico, cioè il meccanismo delle mutazioni casuali. Lamarck sosteneva una teoria in ultima analisi finalistica, e quindi inconsistente nell'ambito del pensiero scientifico moderno, che non è finalistico ma è causalistico.

Casualità della mutazione

La mutazione è casuale, cioè, per ragioni X, che Darwin si proponeva di esaminare caso per caso, si produce casualmente una modifica. Darwin si trovava di fronte al problema di quale potesse essere questo elemento agente casuale. Oggi sappiamo che esiste un agente fortissimo in grado di modificare la struttura del gene, che è appunto la radiazione (per questo le armi nucleari sono terrificanti per l'umanità, non solo in atto, ma anche in prospettiva, perché modificano la struttura profonda genetica). Ma Darwin, quando ha fatto la teoria della evoluzione, non aveva la minima idea del meccanismo genetico, non conosceva la struttura cromosomica.

La genetica moderna (che combinata con la teoria dell'evoluzione ha dato luogo alla grande biologia contemporanea) fu creata da uno scienziato contemporaneo di Darwin che è stato il più grande biologo dell'ottocento, il monaco boemo Mendel. Mendel facendo l'ibridazione dei piselli, nel giardino del convento, creò da solo un'intera scienza; la creò, la descrisse accuratamente in tutte le sue strutture, ma la pubblicò in una rivista religiosa che nessun biologo leggeva, ovviamente. Nessuno per 35 anni seppe che c'era la genetica moderna; essa fu riscoperta nel 1900 in modo autonomo da una serie di biologi europei (qualcuno si ricordò di qualcosa che in questo campo era stato fatto da un monaco e così vennero ritirate fuori le sue scoperte).

Mendel: genetica moderna

Darwin non conosceva la genetica mendeliana e quindi non era in grado di spiegare il meccanismo interno profondo della mutazione casuale. Era solo in grado di dire: c'è una mutazione casuale, ma non sono in grado di spiegare l'agente di questa mutazione.

L'agente venne fuori con la teoria mendeliana. In un primo momento, però, la genetica sembrava essere la distruzione del darwinismo, perché i mendeliani mostrarono che non c'era l'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Secondo la legge di Mendel il patrimonio genetico cromosomico è bloccato, non può essere modificato. Bisogna tenere conto della differenza tra il *gene* e il *soma*: il soma è l'apparato non genetico, il gene sono le cellule genetiche; c'è l'evoluzione nel soma ma non nel gene, cioè uno si modifica ma il suo patrimonio genetico no.

In questo modo sembrava che ci si trovasse di fronte a un vicolo cieco: mentre il darwinismo affermava un meccanismo di mutazione, la genetica mendeliana diceva che il patrimonio genetico non è modificabile.

Qua venne in soccorso la grande fisica moderna, la teoria quantistica della radiazione, e tutta la teoria della radioattività, iniziata nel 1900 dai Curie. I Curie, infatti, mostrarono come esistesse un tipo di fenomeno, la radioattività, che i biologi scoprirono essere in grado di produrre mutazioni genetiche non solo nel soma ma anche nel gene. Il bombardamento atomico è catastrofico perché riesce a modificare le strutture genetiche della specie umana.

Curie: teoria della radioattività

Ora noi sappiamo che un meccanismo radiante di tipo X è capace di fare delle mutazioni di carattere genetico.

Lezione 35

5. CONSEGUENZE FILOSOFICHE DEL DARWINISMO

6. HERBERT SPENCER

Abbiamo visto come Darwin, partendo da un'ipotesi dell'evoluzionismo, già presente in Lamarck, ha creato un modello di evoluzione biologica, centrata sui due motivi centrali: la mutazione casuale che rende alcune specie più adatte all'ambiente, ed altre meno, e la lotta per la sopravvivenza dovuta al palese squilibrio tra il tasso di riproduzione delle specie animali e le risorse naturali disponibili. Da questi due concetti fondamentali deriva l'asse centrale del discorso darwiniano, che è quello della selezione naturale; le specie si evolvono per un meccanismo di selezione che ovviamente stermina i meno adatti e fa sopravvivere i più adatti. Questa struttura ebbe subito un'enorme risonanza, e da allora costituì il centro del dibattito dello sviluppo delle scienze biologiche in generale.

Però il discorso darwiniano non avrebbe avuto le conseguenze filosofiche che ebbe e non avrebbe provocato la tempesta culturale che provocò nell'Inghilterra della seconda metà dell'ottocento, se Darwin non avesse applicato il suo meccanismo evolutivo anche alla specie umana. Perché, ovviamente, i filosofi, finché si parlava di animali, non si interessavano alla questione. Ma nel 1871 Darwin pubblicò un'opera, che modificò la mentalità dell'Inghilterra, la famosa *Origine dell'uomo*, dove sosteneva l'ipotesi che l'uomo sia disceso da una forma animale precedente, meno altamente organizzata, come ad esempio determinate scimmie.

Applicazione della teoria dell'evoluzione all'essere umano: coinvolgimento della filosofia

La discussione non divenne tanto di carattere scientifico, ma si trasformò in un furibondo scontro ideologico, in cui tutti gli gnostici, gli atei e gli antireligiosi si schierarono sotto le bandiere di un darwinismo esasperato, trasformando quella che era un'ipotesi di lavoro in una specie di verità assoluta documentata, mentre ovviamente tutti gli spiritualisti e i religiosi si schierarono in un'opposizione violentissima a questa ipotesi darwiniana, considerata come distruttiva della dignità umana, del valore dello spirito ecc.

Così il mondo culturale inglese si spaccò in due e l'aspetto scientifico del problema venne obliterato dal dibattito filosofico sulla dignità e sul posto dell'uomo nella natura.

La trasposizione del darwinismo sul piano filosofico si fondava su un fraintendimento. Darwin aveva posto la teoria della evoluzione naturale come un'ipotesi di lavoro, cioè un meccanismo teoretico, una struttura teoretica, in grado di dare ragione, di meglio organizzare e strutturare un insieme X di fatti di carattere zoologico effettivamente accertati. Darwin aveva ben chiara la differenza tra un'ipotesi esplicativa, cioè un *corpus* teoretico, e un insieme di fatti: i fatti sono eventi documentariamente accertati, la teoria è una sistematica concettuale, sempre ipotetica, che collega e organizza questi fatti.

Differenza tra fatto e teoria esplicativa

Invece i darwiniani filosofici, cioè i seguaci del positivismo evoluzionista, confusero completamente questi due livelli, e presero l'evoluzione come un fatto, cioè

L'evoluzionismo in filosofia

come un fatto accertato, il fatto dell'evoluzione. Così crearono una specie di confusione metodologica incredibile, perché in realtà nessuno ha visto l'evoluzione. Si tratta di una grande teoria esplicativa e, quindi, al pari di tutte le grandi teorie scientifiche, non di un fatto; i fatti sono i corpi, i reperti fossili, le attuali strutture morfologiche delle specie animali, ecc.

Per cui tutto il dibattito fu, dall'inizio, caratterizzato da una profonda confusione metodologica, che corrispondeva alla sempre maggiore violenza ideologica, dove la propaganda prendeva addirittura il posto dell'analisi scientifica.

Darwin non intervenne mai, e quando gli furono chiesti interventi, rispose che tutto quello che aveva da dire l'aveva già detto esaurientemente nelle sue opere.

Invece gli evoluzionisti filosofici presero l'evoluzione come il fatto fondamentale; dimenticandosi tutte le enormi difficoltà di carattere tecnico che stavano tra l'ipotesi di lavoro e la trasformazione in una teoria convalidata; per loro era oro colato e basta. Infatti si interessarono in particolare all'ultima opera di Darwin, *L'origine dell'uomo*, che era la più ipotetica, perché era piena dei così detti anelli mancanti.

In ogni modo il risultato fu che in tutto il pensiero inglese si introdusse massicciamente una tonalità evolutiva. Anche gli stessi avversari dovettero assorbirne una parte.

In fondo tutti divennero in qualche modo evoluzionisti, nel senso che, implicitamente gli uni, esplicitamente gli altri, cominciarono a spiegare ogni entità nei termini della sua evoluzione genetica; cioè sorse quello che adesso si chiama l'epistemologia genetica. Non basta descrivere e correlare le entità presenti, si tratta di dimostrare come esse sono sorte e come si sono successivamente sviluppate. In questo senso Darwin ha trasformato non solo la zoologia, ma tutta la mentalità culturale, prima inglese e poi europea, introducendo la tematica fondamentale della genesi e dello sviluppo delle forme.

I seguaci più accaniti di Darwin in campo filosofico furono Thomas Huxley e Herbert Spencer. Huxley condusse, nelle grandi università inglesi, una lotta accanita contro il clero anglicano per fare passare la teoria evoluzionista della specie umana. Ma per fortuna la disputa filosofica si attenuò e Darwin non fu più considerato alternativamente lo scopritore della verità assoluta e il diavolo vomitato dall'inferno; si cominciò a guardare scientificamente e analiticamente tutta la catena evolutiva, cioè sorse l'attuale antropologia umana.

Il pensatore, però, che più di ogni altro cercò di ricostruire la filosofia in funzione della nuova mentalità evoluzionista, non fu un pensatore in senso stretto, ma un ingegnere ferroviere inglese, che, a partire dai suoi 40 anni, si consacrò interamente alla filosofia, vale a dire Herbert Spencer (1820-1903). Tipica figura dell'Inghilterra vittoriana, brillante ingegnere civile, fu preso da una specie di passione per la scienza darwiniana, ma più che alla biologia era interessato ai problemi psicologici e sociali. Dalla fine del 1855 fino al 1903 incominciò a costruire una gigantesca sistematica filosofica, che doveva coprire tutte le scienze allora esistenti, pubblicando anno dopo anno una serie di pesanti, estremamente analitiche, noiose opere, in cui cercava di ricostruire, in un sistema evolutivo, tutta questa complessa realtà.

Herbert Spencer

Incominciò con i *Principi di psicologia* del '55, poi i *Principi primi*, i *Principi della biologia*, i *Principi della morale*, ecc.

Ora Spencer è una strana personalità, che venne esaltato alla fine dell'800 come il gigante del pensiero umano, il nuovo Aristotele. Poi gli idealisti gli fecero una lotta quasi selvaggia e lo demolirono completamente. In tutto il periodo 1910-1950 Spencer fu considerato una specie di semi-deficiente, seppure pieno di nozioni, che aveva pastrocchiato tutto, esempio tipico del filosofastro fallito. Adesso si è tornati a una

Fortuna di
Spencer

visione più realista, fermo restando che Spencer non è un grande pensatore, che la sua sistematica non è né originale né profonda; rimane il fatto che è un individuo notevolmente serio, ricchissimo di indagini analitiche estremamente interessanti. In realtà lui era esattamente l'inverso di quello che credeva e voleva essere, cioè il grande sistematico; non lo era, ma era dotato di notevoli spunti analitici in alcuni aspetti settoriali ben delimitati. Per questa ragione, ancora adesso, nell'ambito dello sviluppo psicologico, determinati capitoli della sua opera sono ancora degni di interesse e di attenzione.

**Programma
spenceriano**

Il principio fondamentale di Spencer era ovviamente la legge dell'evoluzione come principio unitario della realtà. Spencer voleva essere il Darwin della totalità; quello che Darwin aveva fatto per la biologia, o più specificamente per la zoologia, Spencer aspirava a farlo per tutta la storia della realtà.

Ora per fare questo, Spencer, che aveva una salda formazione scientifica, comprese che un'evoluzione richiede alcuni principi generali di carattere conservativo. Perché se io devo fare una teoria dell'evoluzione, devo separare ciò che muta da ciò che rimane stabile, perché se mutasse tutto sarebbe impossibile fare una teoria dell'evoluzione.

Spencer sistemò nei *Principi primi* questi principi:

**Principi
conservativi**

1) l'indistruttibilità della materia, cioè il principio di conservazione della fisica e della chimica, che ora è stato annullato dalla teoria relativista e sostituito col principio di conservazione dell'energia.

2) la continuità del movimento e la persistenza della forza.

Con queste strutture conservative, Spencer inquadrava la realtà, dopo di che tutto il resto era soggetto a un gigantesco ritmo evolutivo.

**Ritmo evolutivo:
dall'omogeneo
all'eterogeneo**

Questo ritmo evolutivo andava dall'omogeneo all'eterogeneo, vale a dire che la realtà prima si presentava con caratteristiche quasi indifferenziate (pensate a una specie di enorme massa gassosa), dopo di che si avevano una serie di differenziazioni che rompevano e scindevano questa omogeneità e la natura diventava sempre più articolata e più differenziata, cioè si passava dall'omogeneo all'eterogeneo, dall'indistinto al distinto e al posto di questa unità massiccia e confusa si creava un sistema di correlazioni sempre più articolate e approfondite, quelle che studia la scienza.

Del resto lui non faceva che trasportare in filosofia generale la famosa teoria di Kant-Laplace sulla cosmogonia e cioè che il sistema solare è originariamente un'immensa massa gassosa che poi si è scissa in una massa centrale incandescente, diventata il sole, e nell'espulsione di masse laterali raffreddate e bloccate nella loro forza inerziale dall'attrazione gravitazionale della massa centrale, che sono diventati i vari pianeti; anche qui si passa, cioè, dall'omogeneo all'eterogeneo, dall'indifferenziato al differenziato, attraverso una serie di leggi, per cui tutta la realtà si spiega mediante questo continuo ritmo evolutivo; cioè nell'universo c'è una continua redistribuzione di materia e di movimento, fermo restando che la materia e il movimento rimangono eternamente stabili.

Per cui l'evoluzione è un ritmo che dà luogo a un continuo processo di integrazione/ disintegrazione. Prima si va dall'omogeneo all'eterogeneo, dall'indefinito al definito, dall'incoerente al coerente, dall'indistrutto al distrutto, successivamente si raggiunge il massimo livello della differenziazione, della correlazione e dell'articolazione: il ritmo si inverte.

**Problema
dell'entropia**

Qua viene il grosso problema che angosciava tutti i filosofi della scienza della seconda metà dell'ottocento, cioè il secondo principio della termodinamica, l'aumento dell'entropia. Perché quando uno dice: se io faccio un ritmo evolutivo dall'indifferenziato al differenziato, sul modello della teoria di Kant-Laplace, io mi trovo di fronte a dovere poi tenere conto - e questo genera contraddizioni interne - del

secondo principio della termodinamica, che invece afferma che a lunghissima scadenza tutti gli insiemi differenziati tendono a ritornare a una situazione di omogeneità.

Si avrebbe in questo modo dapprima una differenziazione, ma arrivati a un certo momento X, ancora non ben chiarito, si assume il processo inverso.

Una volta fissato questo concetto, Spencer lo applicò a tutto. Cioè, una volta trovato, come dicevano gli idealisti, il mulinello delle preghiere alla tibetana, Spencer non aveva che da introdurlo dentro qualsiasi entità; per esempio la società umana, semplicissimo, inizia con l'orda primitiva incosciente e bestiale, dopo di che si incomincia a differenziare sotto forma di grandi nuclei tribali, quindi viene fuori la famiglia nucleare, la famiglia patriarcale, la scissione dei vari nuclei, la differenziazione del lavoro, la separazione tra lavoro femminile e maschile, poi la differenziazione di tutte le varie attività, e finalmente si arriva al culmine dell'evoluzione, che ovviamente è l'Inghilterra della regina Vittoria, che è il sistema più differenziato, più articolato, più correlato dello sviluppo della specie umana. Non stupisce che per menti non scientificamente troppo addestrate e vicine alle interpretazioni generali, ai grandi affreschi tematici (se le cose cioè non venivano viste troppo da vicino), il sistemino era estremamente suggestivo, perché spiega veramente tutto; il disastro è che quando un sistema spiega tutto è necessariamente illusorio, cioè non spiega niente, perché la spiegazione totale non è mai una spiegazione; una spiegazione veramente scientifica è per definizione parziale e si scontra sempre con grossissime difficoltà.

**Applicazione del
modello
evoluzionista**

Spencer cercò di individuare alcuni nessi ben precisi; ad esempio, sulla divisione del lavoro sociale Spencer disse delle cose di eccezionale interesse, ancora adesso valide, come sulla differenziazione organizzativa dell'attività sociale umana; però questi erano aspetti che non interessarono i filosofi, i filosofi si interessavano del fatto che Herbert aveva dato la chiave del cielo e della terra, che aveva trovato questo gigantesco apriscatole con il quale tutto funzionava nel migliore dei modi possibile. Così divenne la valvola di scarico degli idealisti, che lo trasformarono, in dieci anni, in una specie di pulcinella della storia della filosofia.

Quello che c'è di più interessante nella filosofia spenceriana è il tentativo di costruire la teoria evolutiva dei concetti umani; questo è molto interessante, perché fa del poveraccio il solo vero precursore dell'epistemologia genetica di Piaget; il primo epistemologo genetico era stato il povero Spencer (circostanza da tutti dimenticata), che nei suoi *Principi* aveva cercato di mostrare come, partendo da esperienze primitive iniziali della esperienza umana, si consolidassero e si strutturassero nella mente delle abitudini comportamentali, che poi diventavano delle abitudini mentali, per diventare i concetti fondamentali della mente e del ragionamento umano. L'umanità primitiva non è vissuta in mezzo all'acqua, è vissuta sul suolo terrestre, afferrando oggetti che non presentavano una fluidità trasformativa permanente, ma una densità e una forma stabilizzata e consistente, cioè gli oggetti, le case; da questo è venuto il concetto di sostanza e il principio di conservazione.

**Epistemologia
genetica**

Perché nella mente umana è così importante l'asse del principio conservativo e l'asse del sostanzialismo? Perché l'umanità per millenni, quando ancora non pensava ma agiva, si trovava sempre di fronte una realtà relativamente stabile, dal che nella mente primitiva umana che costruiva per operazioni di esperienza ripetuta, un'abitudine, un atteggiamento mentale conservativo sostanzialistico che poi è diventato, quando l'uomo *sapiens* ha effettuato il passaggio dalla bestialità alla simbolicità, si è trasformato nel doppio concetto del principio di conservazione della fisica. E così per tutto quanto; ad esempio i principi morali: è meglio l'armonia del massacrarsi. L'umanità primitiva si è selvaggiamente massacrata, dopo di che si è accorta che l'atteggiamento collaborativo era più produttivo di quello distruttivo; dal che la lenta

elaborazione, comportamentale prima e coscienziale dopo, della comunità umana e del lavoro, non per una legge divina, ma per una lenta evoluzione.

Ora tutto questo non è certamente geniale, ma è sicuramente intelligente e interessante.

Dal che vedete che l'ontogenesi ricapitola la filogenesi, cioè che lo sviluppo dell'individuo ricapitola lo sviluppo della specie.

Infatti uno scienziato dopo di Spencer affermò che lo sviluppo del feto ricapitolava a sequenza accelerata lo sviluppo della zoologia, da cui è venuto l'uomo. Spencer ha detto la stessa cosa per lo sviluppo mentale, cioè che lo sviluppo mentale dell'uomo, da lattante fino ad arrivare all'adulto, ricapitola a ritmo accelerato lo sviluppo dell'umanità.

Una volta raggiunto il sistema differenziato correlato economico inglese, della mentalità scientifica e della mentalità filosofico evolutiva, tutto era chiarito.

Con Spencer si ebbe il tentativo di combinare la teoria religiosa con il positivismo.

**Tentativo di
combinazione
del positivismo
con la religiosità**

Mentre il positivismo francese era stato caratterizzato da una profonda venatura anticlericale e antireligiosa, Spencer, invece, era la tipica espressione della mentalità vittoriana, la quale si fondava, da una parte, sul valore della scienza e del progresso economico ecc., ma, dall'altra, era fortemente motivata da preoccupazioni religiose, dal momento che considerava la religione, il protestantesimo, come il fondamento incrollabile della stabilità dell'ordine sociale.

La mentalità vittoriana aveva proprio due assi: la scienza e lo sviluppo economico, da una parte, e, dall'altra, le preoccupazioni morali ed in ultima analisi, la religione protestante dell'Inghilterra tradizionale. E Spencer, non bisogna dimenticarlo, era la tipica espressione delle classi medie inglesi, a loro volta espressione tipica della mentalità vittoriana.

Perciò, mentre i francesi, ed anche gli italiani (Ardigò ed altri), si lanciavano, con furia anticlericale violentissima, all'attacco del cattolicesimo, gli inglesi, ed in particolare Spencer, tentarono di mediare tra mentalità religiosa e positivismo in modo da non dover rinunciare né all'una né all'altro. Come è noto gli inglesi sono il popolo del compromesso.

Spencer cercò di operare questa mediazione assumendo una posizione che vagamente ricordava alcuni aspetti della filosofia kantiana, ed in particolare la tematica dell'inconoscibile, profondamente rimaneggiata. Secondo Spencer e gli spenceriani la scienza, essendo progressiva, ulteriore correlazione di fenomeni ed eventi, non sarebbe tuttavia mai riuscita a definire le ragioni ultime e la struttura ultima della realtà. La scienza si sarebbe mossa sempre su un piano, per così dire, fenomenico, anche se sempre più approfondito, senza poter esaurire completamente il discorso sulla realtà totale come quello sulla realtà iniziale.

Per Spencer esiste una specie di problematica indefinita ed indefinibile nel senso scientifico specifico dell'inconoscibile, di questo assoluto, di questo totale che per definizione non può essere esaurito dalla rigida determinazione scientifica. Questo inconoscibile è il dominio della filosofia e della fede. Esiste, dunque, questa coscienza indefinita sulla base della quale la filosofia può promuovere una riconciliazione tra scienza e religione, mostrando come i loro conflitti sono dovuti al fatto di non aver tenuti debitamente separati i loro campi. La religione è, infatti, coscienza dell'incomprensibile, fede e coscienza di questo assoluto inconoscibile, che non potrà mai essere ricondotto ad una specifica determinazione logico scientifica. Dall'altra parte la scienza è la coscienza dei nostri limiti conoscitivi (qui si intravede il fatto che è neokantiano), della nostra capacità conoscitiva, ed è determinazione specifica di nessi finiti e relativi.

Così non esiste più contraddizione tra scienza e religione. Siamo invece di fronte ad una delimitazione in base alla quale la religione è coscienza ed aspirazione all'inconoscibile ed all'assoluto, mentre la scienza è conoscenza e determinazione dello specifico relativo in senso logico e sperimentale; la filosofia è la conoscenza completamente unificata dei due aspetti (in questo senso la scienza è conoscenza solo parzialmente unificata). In questo modo si realizza il compromesso filosofico tra scienza e religione; la scienza positiva non distrugge la religione, ma delimita il discorso e lascia il campo ad un'altra problematica, che non potrà mai essere scientifica.

Con questo Spencer, praticamente, riteneva di aver risolto tutto. Il suo è un sistema nello stesso tempo evolutivo e delimitato in cui il segno dell'evoluzione è dato da questa determinazione, da questa differenziazione, da questa articolazione. Il senso della evoluzione sociale è, in particolare, il passaggio dalla mentalità militare e sacerdotale alla mentalità industriale, caratterizzata da un atteggiamento positivo funzionale e da un'analisi rigorosamente scientifica. **Conclusion**

Come si vede Spencer dava un colpo al cerchio ed uno alla botte: positivismo sì, ma non quello assoluto e totalizzante, alla Comte, ma un positivismo fondato sulla relatività della conoscenza, che ammette e riconosce l'esigenza specifica della religione ecc. Così faceva contenti tutti: dai vescovi anglicani agli ingegneri meccanici, ai fisici newtoniani, ai biologi. Tutti venivano papocchiamamente fusi in questo grande insieme abborracciato.

Friedrich Nietzsche

1. CRISI E TENTATIVI DI SUPERAMENTO DEL POSITIVISMO

2. ORIGINE DELLA RIFLESSIONE NIETZSCHEANA

Nel 1903, o meglio nel primo decennio del secolo, la filosofia spenceriana fu eliminata e spazzata via, anche se alcuni suoi influssi si fecero sentire persino in un pensiero nemico, come quello bergsoniano. Si pensi al titolo di un'opera famosa di Bergson l' *Evoluzione creatrice* che, almeno nel termine *evoluzione* indica un qualche influsso di Spencer. Nemici certi ed accaniti di Spencer furono, invece, i neoidealisti italiani che gli fecero veramente una lotta senza quartiere.

**Fine
dell'ottocento:
segnali di crisi**

Siamo così arrivati alla fine dell'ottocento. In questo periodo cominciano ad avvertirsi i primi scricchiolii della grande crisi, che sta montando, della civiltà europea. Gli scricchiolii interni sono l'ascesa del movimento operaio e l'acuirsi della contraddizioni sociali. C'è una violenta lotta di classe, scioperi, avanzata del socialismo organizzato, movimenti anarcoidi, attentati anarchici. ecc. Tutto questo si accompagna all'acuirsi delle contraddizioni internazionali che rendono sempre più possibile, alla conclusione del secolo, una gigantesca guerra europea, se non addirittura mondiale.

Di questo stato di cose pochissimi si rendono conto; non se ne era certamente reso conto Spencer, il quale aveva affermato che il nuovo secolo sarebbe stato un secolo dalla pace invincibile. Di converso ci furono pochi pensatori che cominciarono a sentire, quasi per intuizione o empatia, questo sinistro scricchiolio della cultura europea. Fra questi il più importante è stato Nietzsche.

Egli annunciò fin dal 1886 che il XX secolo sarebbe stato il secolo dei grandi massacri, di quelli interni e di quelli esterni, della lotta implacabile, della sovversione totale di tutte le istituzioni, di tutte le tavole dei valori, di tutte le realtà politiche e sociali. Naturalmente il povero professore di filologia dell'Università di Basilea fu preso per un mezzo suonato (cosa che per altri aspetti era certamente vera) e nessuno se lo filò.

Come si vede, i critici più avveduti cominciano a sentire che c'è qualcosa che non va e che anche nella filosofia c'è qualcosa che non funziona. In particolare quello che non funziona è il riflesso concettuale di questa beata sicurezza della borghesia europea, che è appunto il positivismo.

Il positivismo è proprio la filosofia beata, e talvolta beota, del mondo della sicurezza: progresso indefinito, correlazioni sempre più strette e sempre più ampie, passaggio da una mentalità primitiva ad una mentalità sempre più scientifica, razionale ed elaborata, crescita dell'integrazione, dello sviluppo e della differenziazione. La crisi avviene quando si comincia a contestare questo brillante modellino. Comincia già all'interno di esso, come abbiamo visto, con il secondo principio della termodinamica, in quanto in esso alla evoluzione si contrappone la dissoluzione dell'aumento della entropia. Solo che in esso il ritmo dissolutivo, che segue a quello evolutivo, è talmente lontano dal temporale storico umano da non rappresentare una vera e propria minaccia al sistema concettuale del positivismo.

**Inadeguatezza
concettuale del
positivismo di
fronte ai
cambiamenti**

Come pensatore critico certamente Nietzsche è il più grande, ma non è il solo. C'è, per esempio, il pensiero marxista. C'è dunque una critica di sinistra, rappresentata dal pensiero marxista, ed una critica che potremmo dire di destra, il cui massimo rappresentante è Nietzsche.

Ambedue sostengono che questa civiltà, questa società è condannata ad una rapida crisi e addirittura ad una crisi mortale; divergono sulle conseguenze di questa crisi e sul modello di sostituzione.

Per la critica marxista la crisi del capitalismo porterà a convulsioni di guerre e rivoluzioni e poi alla costruzione, grazie alla rivoluzione proletaria, della nuova grande società universale socialista.

Per Nietzsche la crisi porterà alla distruzione anche dello stesso socialismo, coinvolto nella gigantesca crisi del razionalismo occidentale ed alla creazione di una non meglio identificata nuova tavola di valori, ad una nuova realtà umana superiore, di cui egli, più che il pensatore, divenne il cantore, il poeta sfrenesante, il bardo.

**Interpretazione
nietzscheana
della crisi in atto**

In lui l'aspetto critico, come mostreremo in seguito, è molto più fondamentale dell'aspetto costruttivo, che è addirittura banale e talora persino infantile, retrogrado e sostanzialmente privo di reale consistenza. Invece sua critica è tra le più acute, le più rigorose e le più centrate della storia del pensiero occidentale. Sono pochi i pensatori critici dotati di tale capacità eccezionale. Suoi pari, nella storia del pensiero occidentale, sono in fondo solo i sofisti greci, Montaigne, Pascal, Bentley e poi, in qualche modo, Kant e Marx. Questi sono i pensatori critici rigorosi dell'occidente.

La grande scoperta di questo pensatore è, in fondo, quella di aver rilevato una dialetticità profonda della specie umana, dialetticità che egli, piuttosto che veramente ripensarla, avrebbe voluto distruggere.

La dialetticità consisteva nell'urto tra l'istintualità profonda dell'uomo, la volontà di vita (che egli chiamava anche volontà di potenza), e l'organizzazione razionale e concettuale della vita e del pensare.

In fondo la sua è l'esperienza del bambino; d'altra parte c'è da osservare che tutti i grandi pensatori, come i grandi poeti del resto, partono da esperienze molto primitive, che riescono ad esprimere con superiore potenza. In essi non tanto è forte l'esperienza quanto la sua espressione. Si pensi, per esempio, a Leopardi: egli sente quel che sente un qualsiasi adolescente, l'urto tra desiderio vagolante e realtà della vita associata. Ne viene fuori la natura matrigna e cose del genere, che a pensarle freddamente sono persino ridicole, ma che in lui diventano grande poesia perché espresse in suprema forma. In fondo anche Nietzsche, diversissimo da Leopardi in quanto pensatore e pensatore tedesco anziché poeta del romanticismo italiano, ha la stessa matrice: un'esperienza, in fondo, primitiva e semplice, che si riassume, in questo caso, nel fatto che tutta l'esistenza umana nella sua struttura sociale, nella sua struttura concettuale, nella sua struttura normativa, è una repressione, un continuo coartare e bloccare la spinta istintuale profonda. Si tratta in fondo della stessa intuizione che sta alla base della psicanalisi freudiana.

**Motivazione
originale della
riflessione di
Nietzsche**

L'umanità reprime e reprime costruendo delle tavole di valori che sono completamente artificiali, anzi artificiose e che sono imposte attraverso un meccanismo di dominio sociale e di dominio intellettuale, cioè col terrorismo ideologico.

Si tratta allora di eliminare questa artificiosa costruzione opprimente per tornare alla vitalità profonda. La grandezza di Nietzsche consiste, come vedremo, nel fatto che la sua interpretazione della vitalità profonda non è affatto banale, ma estremamente originale, contrariamente a quella dei nietzscheani, i quali veramente ne hanno un concetto banale. Per esempio D'Annunzio prendeva per istintualità profonda il fatto di avere tutte le donne, cosa che era ben lungi da quanto aveva inteso il grande pensatore al quale diceva di volersi riferire.

Nietzsche nacque nel 1844 in Sassonia da una famiglia di pastori luterani fanatici. Questo ha una certa importanza perché, se anche egli poi diventerà il più accanito nemico della mentalità cristiana pietistica, manterrà, nel suo ferreo rigore e nella implacabilità della sua lotta intellettuale, le caratteristiche veramente caratteriali di questo cetto sociale. Sostanzialmente egli è veramente l'erede di una tradizione di lotte ideologiche e di rigore, sia di vita che di pensiero. Egli stesso riconoscerà sempre questo fatto e dirà, a proposito della Prussia e della mentalità con cui è stato allevato, che ne ha

Lotta e rigore

sempre rigettato i contenuti, ma ne ha sempre ammirato il ferreo rigore che gli aveva dato e di esserne riconoscente per questo.

Però la grande scoperta della sua vita, come del resto per una quantità di tedeschi (si ricordi il giovane Hegel), è la scoperta dell'ellenismo, della Grecia. Solo che, fin dall'inizio, egli mostrò l'originalità e la potenza del suo pensiero innamorandosi non già della Grecia tradizionale, quella di cui tutti si innamoravano, cioè della grande civiltà ateniese del V secolo, ma della Grecia arcaica, di quella iniziale, di quella presocratica, preateniese. Questo fatto già mostra come tendenzialmente la sua mentalità sia orientata verso uno studio genealogico (non a caso parlerà appunto di genealogia della morale ecc.); a lui, cioè, interessano "le albe", come dirà in un aforisma famoso, il sorgere delle cose. Gli interessa il momento dell'energia prorompente, che è tipicamente il momento della creazione; non gli interessa affatto il momento della sistematicità trionfante.

Scoperta della Grecia arcaica

La sua, infatti, è una mentalità di rottura e di creazione, non una mentalità di sistemazione e di conclusione. Non a caso il suo stile è uno stile unico nella storia del pensiero e completamente diverso da quello degli altri pensatori. Mentre il pensatore tedesco è un sistematico che scrive dei sistemi, lo stile di Nietzsche è quasi letterario. Egli scrive libri che sono insieme di aforismi brillantissimi e folgoranti. A lui non interessa sistemare il suo pensiero in un insieme coerente e tutto dedotto; gli interessa solo avere intuizioni profonde dei momenti di rivoluzionaria rottura di tutto il pensiero precedente, dopodiché trascrive sulla carta questo dirimpetto nella forma folgorante dell'aforisma. In questo è favorito dal fatto che è un grande scrittore, forse il più grande di tutto l'ottocento. Anche coloro che al suo pensiero hanno sempre rifiutato le caratteristiche del grande pensiero, hanno sempre riconosciuto il suo genio artistico. Scrive, infatti, in modo strabiliante, tanto più pregevole se paragonato agli altri filosofi. Il suo è uno stile straordinario, forse il più grande dell'intero ottocento europeo.

Rottura e creazione senza sistemazione e conclusione

Come abbiamo detto, dunque, della Grecia a lui non interessa il sistema della mentalità greca, ma la sorgività del genio ellenico, la Grecia presocratica in filosofia, la Grecia di transizione tra la barbarie e la splendida civiltà ellenica, la Grecia dove sorgono le due attività che hanno sempre entusiasmato questo pensatore: la tragedia e la musica. Il nostro, come è noto, era un invasato della musicologia.

Questa ossessione per la tragedia e la musica sono gli argomenti delle sue prime opere. Il giovane Nietzsche mostrò fin dall'inizio due caratteristiche: l'intuizione sfolgorante accompagnata da una ferrea disciplina. Si mette, così armato, a studiare la Grecia in modo così accanito che a 23 anni il suo maestro, uno dei più grandi filologi classici della storia, dovendo rifiutare, per altri impegni, la cattedra di filologia classica dell'Università di Basilea, propose questo giovane, che stava allora per laurearsi, affermando che poteva garantire un insegnamento di valore, equivalente al suo. Riconobbe, cioè, in Nietzsche il grande astro nascente della filologia classica tedesca. C'è da dire che, se c'è una disciplina rigorosa, questa è proprio la filologia classica tedesca, che è rigorosa quanto la matematica e in un certo senso ancor più delle scienze della natura.

Nietzsche filologo

I grandi filologi classici tedeschi avevano fatto di questa disciplina un struttura assiomatica analitica di un rigore eccezionale. Non bisogna mai dimenticare che dietro a Nietzsche c'è questa formazione rigorosissima.

Dunque Nietzsche si recò a Basilea e si mise a fare il professore di filologia classica, soprattutto greca. Disprezzava i romani come rimasticatori depotenziati della grande esperienza culturale greca.

Si rese conto, però, immediatamente che la filologia non lo soddisfaceva, perché si trattava di un'analisi, sia pure rigorosissima, degli sviluppi della storia, delle lingue, delle forme, ma non dava ragione del momento prorompente del momento creativo. Questo è certamente il limite della mentalità filologica, la quale è, per certi aspetti,

Dalla filologia alla filosofia

come la Prussia in cui il nostro era stato educato, una gigantesca struttura che è come bloccata e che non spiega ai suoi occhi l'aspetto più fondamentale.

Nietzsche passò così dalla filologia alla filosofia, che gli doveva dare questa risposta intorno alla nascita, alla sorgività, alla creazione, che non poteva essergli offerta dalla filologia non in grado di dare questo tipo di risposte.

Quando apparve la sua prima opera *La nascita della tragedia*, il suo maestro ne fu indignato. Quando Nietzsche gli mandò il suo lavoro con una dedica travolgente, ebbe a dire che si trattava di un'opera geniale, ma che egli aveva perduto, con essa, il suo migliore allievo. L'opera, in effetti, non aveva niente a che vedere con la scienza filologica. Così Nietzsche, a partire dagli anni '70 non farà più della filologia, ma della filosofia.

Lezione 37

3. SPIRITO DIONISIACO E SPIRITO APOLLINEO

4. VICENDE BIOGRAFICHE

Nietzsche scoprì che il pensiero greco, tutta la vita greca, erano dominati da una dialettica fondamentale; ma non si trattava di una dialettica compositiva di tipo hegeliano, ma di una dialettica di lotta implacabile, permanente ed irrisolvibile. Questa sarà una caratteristica di Nietzsche, grandissimo dialettico, ma non dialettico della conclusione. Mentre la dialettica hegeliana, come quella marxiana, prevede una sintesi, la dialettica nietzschiana è una dialettica dello scontro senza sintesi. Nietzsche non vuole sintetizzare, vuole annientare, "filosofare a colpi di martello".

Contro la sintesi

Per Nietzsche la sintesi è già una mistificazione mostruosa e il falsificatore, l'avvelenatore dell'umanità, per lui, è Socrate/Platone, che ha introdotto la sintesi nel grande pensiero ellenico. Bisogna, secondo lui, rendersi conto che la realtà è lotta implacabile, battaglia e destino di battaglia e di lotta senza mitologia della ricomposizione. In questo senso, benché ne sia lontanissimo per altri versi, è vicino all'antihegelianesimo di Kierkegaard.

Le due linee, che si contrappongono in una lotta perenne, sono la mentalità apollinea e la mentalità dionisiaca. Questo sarà, in fondo, l'asse portante di tutto il suo pensiero e sarà espresso già nella prima opera, il cui titolo è tutto un programma *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*. Lo spirito della musica è un contrappunto; non a caso la musica è una struttura tematica di scontro.

Dionisiaco ed apollineo

La mentalità dionisiaca è la mentalità del prorompere dell'energia al di sopra, al di là e contro qualsiasi sistemazione formale. È energetismo puro. Invece, la mentalità apollinea è la costruzione della forma perfetta. La Grecia presocratica è il trionfo del dionisiaco, quella di Pericle e della grande Atene è la suprema espressione della mentalità apollinea.

Benché Nietzsche, come tutti i grandi artisti, sia ovviamente affascinato dalla perfezione formale - lui stesso ne è maestro -, la sua mentalità profonda, però, è l'estasi del dionisiaco, dell'energia che prorompe e che prima di sistemarsi nella struttura perfetta, ma in fondo morta, della forma, empie e travolge tutto.

Questo sarà il dato fondamentale, la tonalità, si potrebbe dire, della filosofia nietzschiana, la quale è veramente una sinfonia del dionisiaco. Si vede così come tutta la filosofia di Nietzsche sia retta da questo asse fondamentale; da essa discendono il suo immoralismo, la lotta accanita contro il pensiero cristiano e la morale stoica e cristiana, che diventeranno il grande nemico di Nietzsche; questo aspetto sarà spesso frainteso da tutti i cialtroni, i quali confonderanno il dionisiaco con i propri affarucci personali, cosa che farà sempre imbestialire Nietzsche, il quale dirà che proprio una massa di imbecilli credono di essere dionisiaci perché non pagano i debiti ecc.

Quello che Nietzsche intendeva con il prorompere dionisiaco non ha niente a che vedere con tutto questo. Nel prorompere dionisiaco c'è un motivo fondamentale. La morale, la logica, lo Stato, l'organizzazione, sono tutte strutture in cui i deboli, cioè coloro che sono incapaci di veramente prorompere e creare, si sono organizzati per bloccare, depotenziare e sistemare la volontà creativa e prorompente degli esseri privilegiati, cioè della aristocrazia dionisiaca. Ne viene fuori la tonalità fondamentale di Nietzsche, paradossalmente rivoluzionaria e reazionaria insieme.

Rivoluzione e
reazione

Oggi si parla assurdamente di un Nietzsche di sinistra e di un Nietzsche di destra. La realtà è che in lui sono fusi entrambi gli aspetti, le due tonalità contrapposte. Egli è nello stesso tempo un grande pensatore rivoluzionario, forse tra i più rivoluzionari della storia del pensiero, e nello stesso tempo un feroce reazionario.

Nietzsche ha avuto sempre un odio quasi paranoico per la democrazia e per il socialismo. È inutile ed assurdo e allucinante mettere Nietzsche, come fa la Cavani nel suo film, tra le bandiere rosse ad un comizio socialdemocratico. Vedeva rosso di fronte a queste cose, come del resto vedeva rosso di fronte ad ogni bandiera, perché per lui lo Stato era il falso.

Egli era un nemico accanito della statualità; infatti, era un reazionario, non un conservatore, che è cosa completamente diversa. Tutte le forme di organizzazione per lui - ed in questo senso la società socialista è la stessa cosa dell'esecrato impero guglielmino-bismarkiano - sono strutture nelle quali la massa passiva e non creativa dell'umanità, il gregge famoso, cercano di bloccare, di soffocare sotto il loro peso inerziale il prorompere creativo degli eroi, della stirpe privilegiata, degli Zarathustra, i quali sono coloro che, in preda al delirio dionisiaco, creano e di cui l'ultimo esponente è, ovviamente, il buon Federico.

Questa è la tonalità fondamentale che spiega l'odio implacabile di Nietzsche per tre cose:

1) La religione, che per definizione è la teoria sistematica dell'universo attraverso Dio creatore; non ci può essere libertà dionisiaca che assumendo un ateismo sfrenato, quello della famosa formula "io sono libero solo se Dio è morto".

Contro la
religione

2) L'organizzazione mentale, la logica e la morale. Per questo l'esecrando distruttore della vera energia umana è stato il bieco Socrate, che tutti gli imbecilli ed i deboli hanno esaltato fino alla nausea. Una delle cose più geniali di Nietzsche è stato l'odio selvaggio e l'analisi distruttiva del grande pensiero socratico. Per lui, infatti, il bieco vecchietto di Atene ha cercato - e ci è riuscito per disgrazia dell'umanità - di inserire e bloccare la creatività greca nelle maglie abiette della teoria del concetto morale, del *lògos* e della morale, due aberrazioni mostruose che hanno, da allora in poi, bloccato ed immiserito l'umanità.

Contro Socrate

3) Il peggiore di tutti, poi, è il cristianesimo, la vendetta degli incapaci contro i creatori. Il cristianesimo, per lui, ha maledetto tutto quello che è veramente valido: l'energia creativa, la vitalità prorompente, l'aristocraticismo, facendo la teoria della comunità pecorile e belante, soddisfatta e pienamente realizzata, cioè l'amore cristiano nella comunità dell'ecclesia e in Cristo, cosa che Federico conosceva bene dalle prediche domenicali del papà. Da ciò si spiega l'odio di Nietzsche per il Nuovo Testamento e la simpatia che, invece, sempre mostrò verso la mentalità ebraica antica del Vecchio Testamento. La cosa mise certamente in crisi gli hitleriani che, avendo riconosciuto in lui il grande precursore, si trovarono, di fronte a centinaia di sue pagine in cui esaltava Israele, cosa non certo in linea con quanto veniva dicendo il loro divino Führer. Rosenberg, il loro teorico, cercò, in extremis, di risolvere l'*impasse* dicendo che non c'era alcun rapporto tra Israele antico e gli ebrei moderni.

Contro il
cristianesimo

Nietzsche ed
Israele

La passione di Nietzsche era, non a caso, l'antico Israele; egli disse che gli antichi ebrei, pur avendo detto un cumulo di fesserie (la stessa esistenza di Dio era tale

per lui), erano sfondanti e creativi. In quel momento Dio e le tavole della legge erano un gigantesco prorompere di energie pulsionali. Era il popolo d'Israele nel massimo della sua creatività, per questo era da ammirare. I cristiani, invece, erano veramente il negativo, perché erano il tentativo di distruggere quello che di creativo e di forte c'era nella mentalità ebraica. Non a caso Nietzsche disse che a lui poteva anche piacere il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, il Dio creatore e distruttore terrificante, mentre l'accezione cristiana della comunità d'amore, che si riconosce nel rito della Chiesa, era veramente per lui il male radicale. Abbiamo dunque una lotta selvaggia di Nietzsche contro la logica e contro la morale nella sua accezione e impostazione storico religiosa cristiana.

C'è da ricordare anche, infine, l'odio implacabile di Nietzsche contro l'organizzazione sociale, contro lo Stato, che per lui è il più gelido, il più abietto ed il più distruttivo dei mostri creati dall'umanità. Il peggiore di tutti è per lui lo Stato nazionale di potenza. **Antistatalismo**

Anche qui i nazisti dovettero falsificare il pensiero di Nietzsche in modo allucinante per farlo apparire come il teorico dello Stato imperiale germanico, mentre egli odiò selvaggiamente il nazionalismo tedesco. Tra l'altro ebbe un grande odio nei confronti del cognato, il marito della sua diletta sorella Elisabetta; la sorella fu la benedizione/maledizione della vita di Nietzsche; egli le fu affezionatissimo e con lei ebbe un rapporto che sarebbe di grande interesse psicanalitico.

Elisabetta, che era donna dalla volontà ferrea, ma di mente mediocre, aveva capito che il fratello sarebbe stato uno dei grandi della cultura europea; con implacabile volontà, più forte di quella del fratello, praticamente approfittò della follia finale del povero Federico per tenerlo come suo prigioniero, in modo da diventare lei stessa l'interprete del verbo. **Elisabeth Nietzsche**

Tutte le opere di Nietzsche furono pubblicate, rimaneggiate, modificate e addirittura falsificate da questa implacabile sorella, che fece di lui, in questo modo, il pensatore dell'imperialismo reazionario tedesco. La cosa culminò con una famosa scena del 1933, quando Hitler si recò a visitare l'archivio di Nietzsche con la novantenne Elisabetta, ancor piena di energia, che gli disse "tu sei quello che mio fratello sognò, vaticinò e volle e non potette vedere". E il Führer stette per tre ore immoto di fronte alla maschera mortuaria del filosofo, in una specie di estasi empatica di fronte ai tedeschi estasiati. La cosa esilarò molto il rappresentante del partito fascista italiano, un teppista toscano delle squadracce fiorentine, che trattene a stento il riso di fronte a questa scena.

Questa, comunque, è la falsificazione fondamentale cui fu soggetto Nietzsche, dato che, se è vero che egli odiava il cristianesimo ed il socialismo, non meno vero era che odiava altrettanto implacabilmente la mentalità conservatrice prussiana e lo Stato di potenza. Tra l'altro non amava i tedeschi.

Nietzsche, dal punto di vista culturale, amava solo i francesi; la sua passione in questo senso era il grande settecento francese. Nella letteratura moderna esecrava tutti i tedeschi, a cominciare dal grande Goethe; la sua passione, invece, era Dostoevskij.

C'è da dire che solo ora abbiamo la possibilità di leggere le vere opere di Nietzsche in edizione filologicamente corretta (in Italia sono pubblicate da Adelphi) e si tratta delle opere finalmente liberate dalle falsificazioni della sorella. Quest'ultima ha falsificato persino le lettere. Siccome era gelosa di tutte le donne del fratello, dal momento che doveva essere la depositaria del verbo, aveva scolorito tutte le intestazioni delle lettere, per esempio quelle scritte a Lou Salomè, facendo vedere che erano indirizzate a lei, come se Nietzsche, isolato ed in lotta selvaggia contro tutta la Terra degenerata, avesse trovato un solo aiuto, una sola comprensione ed un solo allievo: la

sorella Elisabetta. È stata un'operazione formidabile, quasi simile a quella fatta da Platone nei confronti di Socrate, solo che Elisabetta non era Platone.

Comunque questo è l'asse del pensiero di Nietzsche: l'odio per ogni sistemazione bloccante, l'ossessione dell'autonomia prorompente. Non stupisce, perciò, che egli, esecrato da tutta la sinistra europea organizzata, è stato oggetto di simpatia da parte degli anarchici dell'ottocento, che riconoscevano in lui l'odio verso lo Stato, e da parte degli attuali autonomi (non mi riferisco a quelli italiani), cioè da parte della estrema sinistra che riprende questa tematica di Nietzsche, che in questo senso vede in lui un precursore e che è schierata contro l'organizzazione marxista bloccata.

Infatti, Nietzsche esecrava dei socialisti non tanto l'aspetto rivoluzionario che - e questo è il paradosso - al limite poteva pure piacergli, ma l'aspetto organizzativo partitico sociale. Egli era antiorganizzativista per eccellenza, nemico di tutto ciò che è ordine. Questo è nello stesso tempo l'aspetto fondamentale ed anche il limite di Nietzsche. Egli è stato il solo pensatore dell'occidente che abbia veramente condotto una lotta mortale, continua ed implacabile, senza rilassamenti, per più di venti anni, contro la mentalità dell'ordine in nome della energia vitale.

Questo spiega il fascino attuale e soprattutto quello che esercita ed ha sempre esercitato tra i giovani. Egli, infatti, è un pensatore che fa impazzire chi abbia dai 18 ai 25 anni. E non è facile, di converso, trovare dei nietzschiani di quarant'anni, dal momento che la sua è una tonalità propria dell'età energetica per eccellenza che è aliena dalla sistematicità.

Fortuna di Nietzsche

Questo spiega, oltre al fatto che egli è un grande artista, anche il fascino che ha sempre esercitato sugli artisti, mentre i filosofi lo hanno sempre aborrito. Tutti i grandi pensatori del nostro secolo, da Bergson a Croce a Russell, hanno sempre considerato Nietzsche un pazzo pericoloso. Gli artisti lo hanno, invece, amato a cominciare dai grandi decadenti europei, da Mallarmé a Verlaine a Rimbaud. Proprio grazie alla intuizione artistica essi lo hanno capito, magari senza leggerlo, più di quanto non lo abbiano capito i filosofi, che pure lo hanno letto. Hanno veduto in lui il pensatore, l'uomo che aveva compreso che l'essenza profonda non è sistematica, ma energia prorompente, e che nello stesso tempo aveva - qui sta la sua grandezza - un ferreo rigore, quel rigore che è anche tipico dei grandi artisti e dei decadenti in particolare. Si pensi a Mallarmé, un anarcoide, che voleva distruggere il linguaggio, ma che aveva un rigore di ricerca quasi maniacale, quasi fosse un monaco, un sacerdote della poesia.

Questa è la grande ambivalenza di Nietzsche e per questo l'esperienza fondamentale della sua vita fu proprio l'incontro/scontro con Lou Salomè, forse la sola donna che egli abbia veramente amato. Egli, prima, credette di trovare in Lou l'adepta, l'aristocratica che sarebbe stata la compagna del grande creatore; poi scoprì che anche Lou era come tutte le altre donne, che confondeva l'anarchia della vita a basso livello vitale (faccio quello che mi pare) con il concetto di liberazione, di gran lunga più profondo. A questo punto ruppe con lei e la esecrò. Naturalmente Lou non accettò questa versione e disse che la causa della loro rottura era stata Elisabetta. Questo non è vero, anche se è certo che la sorella ci aveva messo un carico da undici per screditarla presso gli occhi di Federico, in quanto voleva monopolizzare il fratello. Successero in proposito cose allucinanti e la vita divenne un inferno a tre. Bisogna cercare di immaginare questi tre personaggi insieme: Lou, donna di intelligenza eccezionale, ma con carattere relativamente debole, di fronte alla mediocre mente, ma alla volontà di acciaio di Elisabetta, e in mezzo il povero Federico che, malgrado il suo prorompere, dal punto di vista caratteriale e psicologico, era un debole, squassato da queste due donne, che se lo giocavano a palla, tanto che alla fine quasi impazzì in questa vicenda.

Lou Salomè

Ma si accorse che Lou non aveva capito il suo concetto di liberazione. Di qui la sua solitudine, solitudine che teorizzò quando disse "gli animali deboli vanno in gregge;

l'animale eroico vive solo". Fu sempre solo, perché, con intuito profondissimo, capì perfettamente che i suoi pretesi allievi non avevano nulla a che vedere con lui, che lo fraintendevano, prendevano la sua parola come parola di liberazione istintuale, banale, invece che come verbo di liberazione, creatrice di una vita ancora più rigida.

Zarathustra dice: "Io non vi annuncio la felicità banale, ma la felicità definitiva dopo una lotta implacabile". Bisognava camminare sul filo del rasoio, sulla corda tesa, sull'abisso, e ridere. Formula splendida. Perché ridere? Perché ridere è segno di vera libertà mentale. I socratici, gli stoici, i cristiani hanno anch'essi affrontato il pericolo ed il rischio, ma lo hanno fatto senza ridere, perché essi non erano mai mentalmente liberi, erano mentalmente schiavi. Invece il grande fra tutti, fa tutto questo e lo supera distruggendolo col riso.

Ridere

La teoria più profonda di Nietzsche è la teoria del riso. "Danza sulla corda tesa sull'abisso e ridi", è una formula splendida. Così bisogna agire, fare le cose con estremo rigore, ma senza veramente prenderle come valore, altrimenti si è asserviti. Se, invece, non si fa niente, non si è liberi, si è solamente dei cialtroni. Si legga Zarathustra per capire quanto lontano sia Nietzsche dai nietzschiani. Solo che si dice che fosse pazzo!

Lezione 38

5. IL SUPERUOMO

5.1. Teoria dell'eterno ritorno

5.2. Volontà di potenza

6. NICHILISMO NIETZSCHEANO

La filosofia nietzschiana si pone come critica radicale di tutte le strutture mentali, sociali, morali e religiose che hanno caratterizzato la vita spirituale dell'occidente in funzione della riscoperta di un profondo energetico che deve dare luogo ad una vita libera ed eroica caratterizzata dallo sforzo permanente di transvalutazione e di creazione di valori da parte di una élite prorompente, di una specie di aristocrazia umana, aristocrazia dal punto di vista puramente mentale, la quale deve appunto assicurare questa specie di sviluppo dell'umanità. Solo in questo senso si può parlare, per Nietzsche, di una realtà umana positiva.

Filosofia
negativa

Da questo viene fuori l'apparato critico fondamentale che caratterizzò il pensiero di Nietzsche e che è sostanzialmente più un no che un sì. Infatti, l'aspetto originale e permanente della sua opera è la demistificazione implacabile, profonda ed analiticamente estremamente raffinata, di tutte le figure della falsa coscienza, mediante le quali l'umanità debole ha presente come valori, come punti di forza, come progresso, quello che, invece, era proprio l'inverso: la negazione della vita, dell'energia, dell'affermazione.

Da ciò, appunto, poiché la mentalità occidentale è stata dominata per secoli dal pensiero e dalla mentalità profonda dei valori cristiani, la lotta implacabile di Nietzsche contro il cristianesimo, che è proprio la sua ossessione mortale, insieme alla ossessione dionisiaca. Si tratta di quella che, del resto, esplose anche nel periodo della follia, nelle lettere e nei messaggi che mandò nelle prime settimane del 1889, quando a Torino cadde in preda alla pazzia totale. Si trattava di messaggi anticristiani e, allo stesso tempo, di messaggi che gridavano la sua esacerbazione contro il germanesimo.

Tuttavia, questa filosofia negativa - e di questo Nietzsche si rese conto - non poteva sostenersi se non trovava un ancoraggio in una filosofia positiva. Qua cominciarono le difficoltà, perché Nietzsche, grandissimo come critico, era assai debole dal punto di vista della costruzione positiva, cosa che i nietzschiani non vollero mai comprendere. Non capirono che, mentre la lettura di Nietzsche è fondamentale per

l'analisi critica, è veramente un delirio, e di valore assai debole, quanto all'affermazione costruttiva.

Il sì di Nietzsche non è altro, in fondo, che un debole energetismo, aristocraticismo, antropologia positivista ed una serie di cascami della filosofia del secondo ottocento. Paradossalmente il Nietzsche positivo sarebbe stato ferocemente distrutto da un altro Nietzsche negativo che lo avesse esaminato.

**Debolezza della
filosofia positiva
di Nietzsche**

La filosofia positiva di Nietzsche si incentra su due elementi: l'eterno ritorno e la volontà di potenza.

Cos'è la tematica dell'eterno ritorno? Nietzsche, come in fondo tutti gli esponenti del pensiero di questa epoca, non poteva sottrarsi all'influsso del positivismo, doveva cioè ancorare la sua filosofia dell'uomo ad una filosofia generale della realtà. Allora, attraverso un'affrettata lettura dei testi di filosofia della natura e di fisica dell'epoca (era lettore di una voracità sfrenata), trovò, proprio in base ad una riflessione sul secondo principio della termodinamica, che la scienza moderna - secondo lui - arrivava ad una visione che - guarda caso! - si ricollegava a quella della ciclicità dei presocratici (la sua passione!).

**Teoria
dell'eterno
ritorno**

Contrariamente alla teoria tipica del mondo cristiano, che è una linea evolutiva continua a partire dalla creazione e che, laicizzata, diventa la teoria illuministico-positivista del progresso, Nietzsche propugnò la teoria degli universi ciclici, come era in Anassimene, Anassimandro, ecc. In base a questa teoria, esaurito il numero finito delle combinazioni, l'universo sarebbe tornato allo stato iniziale e si sarebbe ripetuto il ciclo. Questo è l'eterno ritorno nietzschiano.

Egli si innamorò di questa visione, forse più per la sua bellezza e drammaticità estetica che per la sua reale validità scientifica e trovò che la base del suo pensiero sarebbe stata dire sì all'eterno ritorno. Contro tutto il pensiero che mirava a svalutare la vita ecc., la suprema affermazione della vita sarebbe stata il dire un assoluto sì al suo assoluto ripresentarsi. Così egli elaborò questa teoria, in base alla quale, dopo un determinato periodo (ovviamente da definirsi), si sarebbe avuto un nuovo inizio. Chiaramente per una mentalità ebraico-cristiana l'eterno ritorno è una concezione negativa. Contro questa teoria avevano lottato i padri della chiesa. Per essi era valida la serie delle rivoluzioni creative: dalla creazione alla incarnazione, alla redenzione. Questa concezione è stata ripresa, laicizzata, dal pensiero illuministico ed anche da quello rivoluzionario. Invece, Nietzsche, che abbracciava nello stesso odio cristiani, illuministi, socialisti ecc., trovò positivo il pensiero opposto: tutto ritorna e, allora, bisogna dire un assoluto sì, un tripudiante sì, a questa vita che ritorna. Questa sarebbe dovuta essere la sua filosofia generale, la sua filosofia della realtà.

Lasciando da parte le ovvie debolezze, sia filosofiche che scientifiche, di questa interpretazione, c'è però da dire che, alla fine dell'ottocento, essa colpì ed è curioso che nell'Antidühring di Engels si ritrova, praticamente, lo stesso tema. Anche Engels, attraverso la lettura dei testi di fisica, si convinse che ci sarebbero stati dei cicli, però talmente giganteschi da non avere senso dal punto di vista umano.

L'altro motivo fondamentale - questo più profondo perché è direttamente collegato con la sua filosofia negativa - è la tematica della volontà di potenza e del famoso superuomo, quella che ha dato alla testa a tutti gli imbecilli, a cominciare da D'Annunzio, il quale, quando lesse Nietzsche, credette subito di essere un superuomo e si comportò di conseguenza. L'Europa allora si riempì di superuomini, scopertisi improvvisamente tali. Ed è stata una specie di droga, la più perversa del pensiero europeo, perché è diventata l'alibi per tutti i mediocri. Se c'è stata una vendetta della realtà, su Nietzsche, molto più terrificante della sua filosofia, è stata proprio questa. La sua filosofia, per definizione filosofia della aristocrazia, degli uomini eccezionali, è stata, invece, la filosofia dei maestri elementari, dei professori, dei falliti, di tutta la

**Volontà di
potenza**

feccia emotiva ed intellettuale dell'epoca. Questo il piattino che la storia ha servito al povero Federico.

La volontà di potenza di Nietzsche non è da prendersi sul modulo politico, sociologico o addirittura imperialistico, come lo qualificarono la sorella Elisabetta ed i nazionalisti tedeschi, prima, ed i nazifascisti, dopo. Si sa che, quando Mussolini era in galera, Hitler gli mandò le opere complete di Nietzsche, dicendogli che, in un momento oscuro della sua vita, gli mandava le scaturigini del loro comune pensiero. In realtà in Nietzsche la volontà di potenza, che si realizza al massimo livello nel superuomo, non è altro che critica radicale, transvalutazione di tutti i valori, che presuppone la distruzione dei valori vigenti.

Il superuomo è colui che si stacca dal gregge, demistifica i falsi valori del gregge (dall'amore cristiano all'intellettualismo stanco di tipo cartesiano, la suprema incarnazione del quale è la bieca opera di Kant). Tra l'altro Nietzsche odiava i tedeschi anche perché li accusava di avere portato al massimo livello concettuale la bieca opera dei cristiani socratici; e Kant era per lui il culmine del pensiero cristiano-socratico. Nietzsche ebbe a dire che i tedeschi, questo hanno saputo fare: non creare veramente, ma strutturare nel modo più compatto, con una fatica enorme, questo pensiero, portandolo al massimo livello di potenza con Kant ed Hegel; ai quali, certo, egli non contestò mai il grande livello personale, dal momento che li considerava grandi menti, ma dei quali contestò l'influsso negativo sulla umanità.

Il superuomo

Il superuomo, allora, è colui che ha preso a colpi di martello tutto questo e che è in grado di porre nuove tavole di valori. Zarathustra scende dalla montagna e porge il suo verbo solitario agli uomini, ma non agli uomini come masse, che naturalmente gli ridono in faccia, ma alla élite umana, come appunto il povero Nietzsche, il quale per diventare élite è rimasto praticamente solo. Infatti, egli ebbe pochissimi seguaci e tra essi un medicastro, di nome Peter Gans. Anche i suoi primi amici, che erano grosse teste, diventarono via via più sospettosi verso il suo pensiero ed uno di essi, uno dei più grandi storici di Europa, suo collega all'Università, colui che ha dato un'interpretazione definitiva del Rinascimento italiano, capì che Federico era certamente un genio, ma un genio incontrollabile.

Dunque il superuomo lascia il suo messaggio a una élite, e questa crea. Ecco allora gli aforismi che sono la tipica espressione di questa teoria, caratterizzata dal fatto che essa non è più garantita. In fondo l'aspetto più rilevante, più grande ed importante di Nietzsche è il suo odio ed il suo rifiuto del garantismo. In questo vi è, paradossalmente, un collegamento tra lui e un altro pensatore, completamente opposto, Lenin. La debolezza umana si rivela nel suo volere garanzie, ma proprio questo Nietzsche odiava. Se c'era qualcosa che meritava tutto il suo disprezzo, questo era il sistema assicurativo.

Il debole vuole essere garantito perché non osa giocare la propria esistenza nel rischio mortale. E ancora il cristianesimo e l'intellettualismo sono sistemi dei deboli, perché sono sistemi di garanzia. Infatti, il cristianesimo è sempre garantito perché, malgrado i suoi fallimenti, può sempre contare sulla grazia divina che lo salverà. È una garanzia cosmica, la sua. E l'intellettuale socratico, il socialista, il teorico del progresso, sono tutti vili perché pensano che, anche se ora tutto va male, il futuro ci riserverà progresso, società perfetta. Qui è la logica e la scienza che garantisce l'avvento della felicità. Questa per Nietzsche è la mentalità del gregge, la mentalità dei deboli e, purtroppo, anche la mentalità di quegli uomini di genio che si sono asserviti vilmente al gregge umano, come è il caso di tutti i grandi pensatori tedeschi, i quali hanno codificato questa mentalità, anche se ne hanno individuato di volta in volta alcuni aspetti. In fondo, nell'interpretazione del nostro, la critica kantiana e la dialettica hegeliana erano il grande tentativo di due grandi menti di sottrarsi a questa mentalità; se

Antigarantismo

non sono riusciti è stato perché l'uno è rimasto vittima della scienza e l'altro dell'ossessione illuministica della beatitudine finale, della chiusura della storia e del sapere assoluto. I due hanno fallito perché si sono asserviti, mentre il vero genio, quello sassone, non fallisce perché prende tutto a martellate, distrugge tutto.

Così viene fuori l'antigarantismo assoluto. L'uomo prorompe, crea nuovi valori rischiando sempre tutto, anche la vita. Questo spiega l'ammirazione sfrenata di Nietzsche per due pensatori che, in quanto cristiani, egli avrebbe semmai dovuto odiare: Pascal e Dostoevskij. Le lettere di Nietzsche sono piene di deliranti esaltazioni dei due perché essi, benché cristianissimi, hanno avuto il coraggio di capire che c'è solo il rischio: la scommessa di Pascal, l'uomo del sottosuolo del grande russo. Questa è per Nietzsche la vera grandezza. Per questo l'uomo danza sull'abisso e per lui non c'è garanzia. Una corda sull'abisso si può attraversare, ma si può anche cadere nell'abisso. E tuttavia non bisogna neanche fare come Pascal e Dostoevskij, i quali attraversavano la corda sull'abisso, ma piagnucolando, drammaticamente. Bisogna, invece, veramente mostrare una libertà superiore; bisogna gioire e gioire proprio del rischio mortale perché solo questo è vera libertà e solo questo fa il superuomo.

Viene fuori la formula famosa per cui l'uomo è un capo teso tra la bestia ed il superuomo. Qui si vede che l'interpretazione del darwinismo, da parte del nostro, è molto personale. Così come l'uomo, secondo Darwin, è il risultato di una linea evolutiva dalla scimmia all'uomo, Nietzsche annuncia la linea evolutiva nel senso non biologico ma nel senso di una creazione profonda dall'uomo al superuomo. Per Zarathustra bisogna insegnare a essere superuomo; siamo alla splendida formula "l'uomo è qualcosa che deve essere superato". L'ossessione di Nietzsche è proprio l'aldilà, aldilà del bene e del male, aldilà dell'uomo stesso: solo rischiando questo salto mortale può apparire il superuomo, una specie di mutazione psichica.

**Uomo e
superuomo**

Tutto ciò, se non altro, è esteticamente grande anche se concettualmente molto discutibile. Non stupisce che le allucinanti formule di Zarathustra abbiano dato alla testa un po' a tutti. Indubbiamente il grandissimo merito di Nietzsche è di aver rotto con una mentalità di macchinismo evolutivo beota.

La cosa che può stupire è il fatto che Nietzsche non esecrò mai Spencer; lo lesse attentamente, disse che non era d'accordo con lui, ma non lo malmendò mai; questo per due ragioni. Anzitutto perché, paradossalmente, aveva ammirazione per la scienza. Diceva che la scienza non era tutto e tuttavia era una grande cosa. Ammirava degli scienziati il loro rigore e lo sforzo di vedere chiaro. Disse in proposito che il loro sforzo disperato di tradurre i rapporti tra i fenomeni in formule chiare e definitive, malgrado dicano fesserie, è eroico, se si paragona al papocciamento dei moralisti e degli intellettuali. Del resto il senso della scienza gli viene dalla sua preparazione filologica; egli ha sempre rispettato chi lavorava intensamente per definire bene un elemento. Egli ha detto che colui che ricostruisce perfettamente un testo, in effetti non crea niente, e tuttavia fa opera notevole perché costruisce uno spezzone di realtà, di verità. Questo è un fatto importante perché, in effetti, Nietzsche è molto meno irrazionalista delirante di quanto non sembri e di quanto non abbiano presentato le letture che di lui hanno fatto gli artisti, per esempio

**Nietzsche e la
scienza**

Egli aveva in realtà un profondo senso del lavoro reale. Così, pur avendo sempre esecrato il movimento operaio, egli ha tuttavia sempre molto valutato il lavoro. D'altra parte - e questa è una delle cose più lodevoli del pensiero tedesco in generale - il pensiero tedesco ha sempre rispettato il lavoro di qualsiasi genere esso fosse, almeno da Kant in poi. Chiunque costruisce un oggetto, da un tavolo alla teoria generale del cielo, è un essere positivo; la positività è la costruttività oggettiva. Nietzsche ha questo senso, questa mentalità formativa; ad essa aggiunge la rivoluzione, per cui, se è sempre positivo costruire, ancor più positivo è rompere, spezzare, superare. Non per niente

**Nietzsche e il
lavoro**

l'uomo è una corda tesa sull'abisso. E allora questo: bisogna essere spietati. Queste transvalutazioni non si fanno con la pietà. Ecco, dunque, la formula famosa, e disastrosa per le implicazioni che ha avuto: "Siate duri; siate implacabili; sappiate sacrificare gli altri al superuomo".

Il risultato di questo si ebbe nel '45, quando Hitler, dopo aver fatto massacrare qualche diecina di milioni di uomini, voleva allagare la metropolitana di Berlino, dove erano molti rifugiati. Quando il suo capo di stato maggiore gli disse che fare questo significava far morire parecchie migliaia di rifugiati, egli rispose che non gliene importava nulla. Costoro erano dei deboli vinti, che non avevano saputo essere all'altezza del loro destino. Lui era il superuomo, che aveva tentato di fare dei tedeschi un popolo di superuomini; visto che non erano stati all'altezza, una volta che lui doveva scomparire, non aveva senso che gli altri rimanessero. I migliori erano morti; coloro che rimanevano non erano che dei deboli, dei vigliacchi, che perciò non meritavano altro che di morire.

Nietzsche e il
nazismo

Certamente è errato dire che Nietzsche sia un pensatore nazista, però è anche completamente assurdo, come ora c'è la moda di dire, che egli non ha niente a che vedere col nazismo. In effetti, alcune strutture caratteriali di questo tipo in lui ci sono e il modo di vedere hitleriano è nietzschiano. Nietzsche disse che le parole avevano una loro forza, perché erano martellate. Ora è certamente vero che la sorella ed altri lo hanno profondamente frainteso; ma è vero anche che, se lo hanno frainteso al 90%, il restante 10% è veramente comune a Nietzsche ed al nazismo. Egli disse - e questo è tipicamente nietzschiano - che il superuomo è assolto da qualsiasi obbligo nei confronti degli altri, perché gli altri sono solo la materia plastica del superuomo. Questa è una via abbastanza pericolosa e, infatti, come abbiamo visto sopra, i risultati non si sono fatti aspettare.

Così si fonda la superumanità. La cosa anche comica è che questa teoria della crudeltà e della implacabilità è stata concepita da un uomo che era estremamente bravo e buono nel senso banale del termine. Così il pensatore della implacabilità era molto meno implacabile, per esempio, di uno Spencer. Si racconta che, ironia della sorte (la vita di Nietzsche è la vendetta della vita su Nietzsche!), si impaurì quando vide un vetturino che frustava bestialmente un cavallo ed abbracciò piangendo il cavallo picchiato. Vero è che l'atto del vetturino, secondo la teoria nietzschiana era profondamente vile; infatti, il superuomo deve lottare con gli altri che sono al di qua, cioè con gli uomini e non malmenare esseri più deboli. Il superuomo non fa di queste cose; non ha nessuna delle caratteristiche (invidia, vanità ecc.) che sono tipiche dei professori ordinari tedeschi.

La storia diventa, dunque, per Nietzsche, un'arena di lotta implacabile, ed egli ebbe il merito, grazie alla intuizione geniale che lo contraddistingueva, di individuare, nel XX secolo, il secolo dei massacri: "io vi annuncio l'epoca delle grandi lotte, dei grandi scontri, dei grandi massacri", qualcosa di ben diverso da quello che annunciava una massa di pensatori imbecilli.

Nietzsche, che aveva realmente capito, sentiva le spaccature che si andavano aprendo nella civiltà occidentale. Di qui questa volontà di potenza, combinata con l'eterno ritorno e col pensiero critico, che diventano il nichilismo nietzschiano, cioè la distruzione di tutto. Qua egli riprende quasi la famosa frase di Bakunin, secondo la quale "Per creare bisogna prima distruggere". Nessuno è creatore se non è anche distruttore.

Nichilismo attivo
e 'nichilismo
platonico'

Da qui viene fuori la sua ammirazione per tutto quello che era l'aspetto dirompente del nichilismo, ma viene fuori anche la sua critica al nichilismo. In effetti egli è contro il nichilismo europeo perché quest'ultimo intende distruggere quelli che

per lui sono i veri valori. Egli accusa cristiani e socialisti di essere dei nichilisti dei veri valori, dei valori vitali.

Col distruggere i valori vitali e avendo creato al loro posto valori illusori, il più grande corruttore dell'umanità è stato Platone, l'uomo che al posto dei valori vitali ha posto gli dei, il bello, la forma, la politica; Platone è stato il corruttore supremo perché ha falsificato lo stesso corpo, per costruire il mondo illusorio della falsa coscienza, realizzata al posto del vero mondo eroico in lotta permanente. Poi tutti i pensatori hanno seguito Platone.

Si tratta di una riflessione profondissima, perché questo è vero. Tutto il pensiero occidentale è platonico, anche quando crede di essere antiplatonico, perché veramente la creazione di un mondo formale, in qualche modo ideale, che si oppone e si contrappone al mondo reale e che dà soddisfazioni illusorie, è di Platone e ha pesato su tutto il pensiero dell'occidente. L'*eidos* platonico, il paradiso cristiano, il regno dei fini kantiano, il sapere assoluto hegeliano, la società senza classi marxiana, la società scientifica integrata spenceriana, non sono che l'eterno ritorno della creazione platonica. Poiché la realtà non è come la vorrei, allora io mi creo, vigliaccamente anche se genialmente, una falsa coscienza illusoria. Nietzsche la distrugge e instaura la vera coscienza: non c'è *eidos*, non c'è valore, non forma, non progresso, non pensiero; c'è solo l'eterno ritorno e la lotta implacabile dell'uomo per superarsi, per diventare superuomo.

Lezione 39

7. INTERPRETAZIONI DI NIETZSCHE

8. MORALE DEGLI SCHIAVI E MORALE DEI SIGNORI

9. NIETZSCHE E IL NAZIONALISMO TEDESCO

Come sapete, attualmente, a partire dal periodo della sua affermazione, cioè il decennio 1890-1900, Nietzsche è al centro di un dibattito. Quello era l'ultimo periodo della vita di Nietzsche, ma, dal momento che era intervenuta la pazzia, non aveva la capacità di controllare e di reagire a questa ondata di interpretazioni che in realtà, come vedremo, erano di fatto una semi-falsificazione che dilagava nella cultura europea del tardo ottocento; dopo di che, per 40 anni, il pensiero di Nietzsche è stato vittima di questa falsificazione e di un'interpretazione riduttiva che ne faceva praticamente il pensatore chiave dell'estrema destra europea. Poi, in questi ultimi vent'anni, c'è stata una rilettura di Nietzsche, dovuta anche ad una riedizione, filologicamente esatta e non più semi-falsificata, che ha dimostrato come la prima edizione delle sue opere - l'editore era la famosa sorella Elisabetta - avesse contorto e di fatto distorto il pensiero di Nietzsche per adeguarlo alla mentalità ideologico-politica della sorella (Elisabetta era la tipica esponente della destra nazista). Solo attraverso la pubblicazione delle opere complete di Nietzsche possiamo veramente conoscere e ricostruire il suo pensiero.

Interpretazioni
del pensiero
nietzscheano

Nietzsche è nato nel 1844 ed è morto filosoficamente nel 1889. Il suo pensiero si svolge tutto in quella situazione culturale europea che si può definire come il post romanticismo o l'epoca del positivismo. Infatti, Nietzsche è un pensatore che ha ripensato criticamente, ma in modo estremamente personale, i dati fondamentali della grande cultura romantica e della cultura positivista, erede di un'altra grande cultura, cioè di quella illuminista franco-inglese. Infatti, questa è la prima caratteristica del pensiero di Nietzsche: contrariamente agli altri pensatori tedeschi dell'epoca, Nietzsche, nella sua strutturazione di pensiero, è sostanzialmente un pensatore anti-romantico, pur essendo caratterialmente, e diciamo pure nel suo intimo, un ultra-romantico; questa è la caratteristica della sua filosofia, vale a dire una specie di scatenamento dell'energia tipicamente romantica accompagnata da un odio scatenato per quelle che sono, invece,

Nietzsche e il
romanticismo

le caratteristiche permanenti e negative del romanticismo, quali: la confusione, la globalità, il sentimentalismo; Nietzsche, cioè, è stato sempre un innamorato dell'idea chiara e precisa e del pensare in modo chiaro. Questo spiega la sua permanente ammirazione per l'illuminismo e anche, in un certo senso, per la cultura francese per il suo aspetto di chiarezza e di precisione cartesiana. C'è quindi un'ambivalenza fondamentale: un pensatore sostanzialmente romantico nel suo aspetto profondo - infatti la sua è una filosofia dell'energia - che però ha un rifiuto assoluto e implacabile di tutta la mitologia romantica e di tutto il modo romantico di argomentare e di fare filosofia.

L'altro aspetto tipico di Nietzsche è dovuto alla sua formazione. Egli è nato come filologo classico, ha studiato per diventare uno dei personaggi della grande filologia classica tedesca (scienza rigorosa); era l'aiutante del più grande filologo tedesco dell'epoca, che lo segnalò a 23 anni, non ancora laureato, come grandissimo filologo e lo indicò, ancora giovanissimo, per la cattedra universitaria di filosofia e filologia classica. Quindi Nietzsche, inizialmente, è, per formazione, un filologo classico. Questo spiega perché l'origine del suo pensiero sia costituita criticamente sulla riflessione dell'esperienza culturale della Grecia, come molto spesso accade nel pensiero tedesco. Nietzsche è ossessionato dal pensiero che in qualche modo i greci hanno rappresentato un momento culminante e fondamentale della cultura umana e che nella Grecia si trova, non solo in senso generico, ma anche in quello filosofico, al livello più compatto, più omogeneo e significativo, la matrice profonda di quei temi fondamentali della cultura europea che successivamente lo sviluppo del cristianesimo ha per così dire occultato.

**Riepilogo
(riformulazione)**

Accanto a questa passione per la Grecia si accompagna un'ostilità permanente alla tradizione cristiana, specialmente quella da lui conosciuta, cioè quella del pietismo luterano; era infatti figlio di un pastore luterano e nella sua gioventù si sentì bloccato dall'impianto storico- culturale, bloccato e dogmatico, di questa tradizione religiosa che era diventata l'asse di tutta la mentalità del conservatorismo culturale e sociale; da qui la passione per la Grecia, che è il risvolto di questo rifiuto alla tradizione luterana.

Vedete che ci sono delle coppie negative che si combinano con delle coppie positive: la passione per la Grecia e la grande passione illuministica che si combinano tra di loro e sono il risvolto dell'antipatia per la cultura romantica e per la tradizione cristiana. Al fondo di tutto questo verrà fuori quello che è il fulcro centrale della sua concezione. Nel ripensamento della Grecia, che va dal '69 al '73, quando Nietzsche, giovane e brillante professore di filologia classica, fa delle lezioni che lasciano perplessi gli studenti; infatti, invece di fare l'analisi della cultura greca attraverso i testi utilizzati, si impegna in una ricostruzione filosofica delle correnti profonde della mentalità greca, senza curarsi della ricostruzione filologica, ma anzi reinterpretando i testi e distorcendoli di fatto alla luce di una sua motivazione filosofica che non è altro che la ricerca profonda dell'energia e del prorompere, che sarà poi l'aspetto fondamentale del suo pensiero.

Questa è la famosa individuazione del pensiero greco in una lotta permanente di due linee, la linea, possiamo dire, dionisiaca e la linea apollinea. Per cui Nietzsche interpreta tutta la complessa storia della mentalità, della filosofia e dell'arte, alla luce di queste due linee fondamentali. In Grecia si scontreranno sempre due linee profondissime radicalmente opposte; tra queste bisogna effettuare una scelta decisa. Infatti Nietzsche ha sempre detto che fare filosofia significa dire un radicale sì, e un altrettanto radicale no, cioè la filosofia è uno spaccare in due tutto quello che appare confusamente unito, separarne gli aspetti costitutivi e antitetici e scegliere in modo definitivo; quindi, come lui disse, filosofare a colpi di martello, perché bisogna dissociare quella farsa unitaria che non ha consentito ai romani e ai cristiani una scelta radicale; bisogna ritrovare questa scelta radicale e radicalmente scegliere. Questa è la

lezione psicologica e metodologica fondamentale del pensiero di Nietzsche, cioè il radicalismo scatenato. Questo spiega perché abbia attirato, nel senso psicologico, tutte le correnti estremiste del pensiero europeo, perché c'è comunanza in questo radicalismo di posizione.

Allora, che cosa rappresentano queste due linee della Grecia? C'è la linea dionisiaca, quella più profonda, che però è stata battuta dallo sviluppo storico culturale, che corrisponde ad una valutazione dell'istintualità profonda dell'uomo, del suo prorompere energetico e della sua vitalità scatenata, cioè l'energetismo greco. Nella religione greca i culti dionisiaci, quelli rappresentati emblematicamente nelle Baccanti d'Euripide, rappresentano simbolicamente lo scatenarsi dell'energia prorompente dell'io profondo indipendentemente da tutte le costruzioni intellettuali razionalizzate e controllanti dell'io cosciente, cioè il primato di questa energia che si espande e prorompe e che è più profonda e che perciò è più vera e più sostanziale di tutte le costruzioni razionali e concettuali. Questo è il dionisiaco nel senso greco.

Dionisiaco

A questo si è subito contrapposto quello che per Nietzsche sarà sempre il nemico, ma il "nemico" tra virgolette, cioè la dimensione apollinea della chiarezza, della serenità e dell'equilibrio, cioè della razionalità dell'io cosciente che ricostruisce in modo organico, razionale e ben connesso, tutta l'esistenza umana, sia individuale sia sociale, di cui il simbolo è l'arte greca. Questa linea apollinea si caratterizza, invece, per un profondo concetto che diventa un'ostilità, un blocco di questa energia prorompente; la mentalità apollinea ha paura della libertà e della energia scatenata della dimensione dionisiaca, ed avendo paura tende a bloccarla, a irrigidirla e a cristallizzarla nelle forme bloccate di una mentalità arrivistica, politica, morale organizzata che diventa la struttura logico concettuale del grande pensiero greco da Socrate in poi; per questa via Nietzsche ha fatto una riflessione molto originale e profonda del pensiero greco, anche se con una certa falsificazione, individuando la verità del profondo e lo scatenamento creativo nella filosofia dei presocratici, nell'arte, nella musica e nella tragedia greca, nella tragedia, che era nello stesso tempo arte scenica, musica, simbolismo profondo, politica, catarsi. Nietzsche ha individuato questo magma profondo che è la tragedia greca. Essa ha costituito il suo primo grande studio. Nietzsche ha visto nella Grecia preattica questa dimensione creativa profonda, che poi è stata bloccata e depotenziata da quello che Nietzsche ha considerato l'uomo decaduto per eccellenza: Socrate.

Apollineo

Allora vedete da questo inizio come tutta la struttura del pensiero di Nietzsche si chiarifica; l'ostilità a Socrate diventerà lotta furibonda contro tutta la tradizione filosofica europea, che in qualche modo è socratico-cristiana; in questo aveva ragione, perché la filosofia socratico-cristiana si è realizzata sulla base del comune odio verso l'energia nel tentativo di bloccarla.

Antisocratismo e anticristianesimo

A partire dal '70/75, il giovane Nietzsche incominciò a soffrire del suo primo delirio; da allora, per vent'anni, lottò una lotta selvaggia contro questo delitto ideologico che era la grande tradizione filosofica, il socratismo, il concettualismo dell'occidente, e la grande tradizione morale religiosa dell'occidente, cioè l'antistintualismo e la morale cristiana; dal che, allora, la definizione della sua filosofia come un energetismo anticoncettuale ed un amoralismo anticristiano (quindi la tradizione socratica e quella cristiana) sono diventati i due poli di riferimento negativi del pensiero nietzschiano.

Però le cose sono più complesse di quanto sembrano, perché chi odia questa doppia tradizione è in realtà uno dei figli di questa doppia tradizione. Qua sta la contraddizione e la complessità della lettura di Nietzsche, perché se c'è un maniaco dell'analisi concettuale iper raffinata, questo è stato proprio Nietzsche; ma qui il nemico del concetto ha lottato con lo strumento dell'avversario. Tutti i suoi libri sono costituiti da una serie di aforismi, non nel senso romantico del termine, ma nel senso analitico; c'è uno studio anatomico del concetto, del pensiero avversario, esaminati in tutta la loro

stratificazione; c'è la lezione della tradizione concettuale occidentale portata al culmine della raffinatezza; nello stesso modo l'odio per la morale cristiana si accompagna ad un rigorismo esistenziale in cui si rivede chiaramente il figlio del pastore luterano; difatti odierà sempre chi interpreterà le sue parole come semplicemente liberazione istintuale nel senso banale del termine, cioè del godimento, del sensualismo.

E questo avverrà, invece, in Italia a partire dall'iper cialtrone D'Annunzio. Mentre per Nietzsche la liberazione non era nel sensualismo baccante banale, ma nel senso più profondo, per la disciplina e per il rigore; semmai Nietzsche disse che quello che c'era di grande nel socialismo e nel cristianesimo era proprio l'educazione alla disciplina. Su questo punto c'è la più grossa falsificazione nell'ottocento.

Nietzsche è un pensatore contraddittorio, ma non nel senso (banale) che si contraddice, perché allora sarebbe un non pensatore, ma nel senso che si rifiuta di effettuare la facile manovra di eliminare tutto quello che non gli piace. In generale il pensatore mediocre è caratterizzato da un'operazione di eliminazione; cioè, come in un gioco delle tre carte, elimina quello che non rientra nella sua costruzione. La grandezza di Nietzsche sta proprio in questo continuo rifiuto di simili manovre; nel momento stesso in cui ha detto che la filosofia è scelta implacabile e radicale, ha però sostenuto che va ripensato tutto; infatti il suo odio per Socrate e per Cristo è stato sempre un approfondimento e quasi un'ossessione di queste due tradizioni, cioè non si è mai sognato di dire che non gli piacciono e le mette da parte, ha sempre lottato cercando di distruggerle dall'interno per recuperare la sostanza profonda. Questo spiega l'iter del suo pensiero successivo.

L'iter del suo successivo pensiero è nato sotto il segno della demistificazione, a partire da *Umano troppo umano*, la sua prima opera del '75-76, continuando con *Così parlò Zarathustra* dell'83, l'opera apice del suo pensiero, almeno sotto il profilo estetico, per finire con le opere più controllate dell'ultimo periodo, cioè: *La gaia scienza*, *Al di là del bene e del male*, fino all'incompiuta *Volontà di potenza* dell'87-89.

Nietzsche ha in comune con gli altri due pensatori distruttori del pensiero dell'ottocento, che sarebbero Marx e Freud, un'istanza di demistificazione; Marx distruttore del fallace equilibrio dell'economia politica classica dell'ottocento borghese, Freud distruttore dell'io razionale e cosciente, e infine Nietzsche che fa una distruzione più radicale, perché non è di un settore ma dell'impianto stesso, della stessa mentalità filosofica morale della quale si fa un'istanza fondamentale di demistificazione. Questo è vero nel senso che Nietzsche ha coscientemente impostato la sua attività filosofica in questo senso: demistificare quello che è sempre stato insegnato essere il pensiero della morale per mostrare che in realtà sono un non-pensiero e una non-morale nel senso profondo.

Per dire questo Nietzsche doveva opporre una sua definizione di vero pensiero e di vera morale. Nietzsche voleva essere un profeta e non solo un pensatore. Non a caso nell'opera centrale *Così parlò Zarathustra* lui si identifica e si proietta nella figura di un grande profeta, preso appunto perché non ha niente a che vedere col mondo ellenico e cristiano; Zarathustra è un nome avulso dalla cultura occidentale, è sceso dalla montagna dove ha meditato per dieci anni, proprio come ha fatto Nietzsche, e porta il suo messaggio all'umanità che deve liberare. La mentalità di Nietzsche era una mentalità molto più delirante globale di quella del normale filosofo tedesco. Nietzsche oppose sempre se stesso alla figura immota e negativa di Kant, a cui fece quello che, per lui, era un grandissimo onore: considerarlo come l'alter ego. Siccome Kant aveva sistemato la tradizione dell'intellettualismo europeo e della morale cristiana al massimo livello di consapevolezza concettuale, Nietzsche, che è l'antitesi, sarà l'annunciatore della distruzione di tutto questo e l'annunciatore del nuovo verbo.

Opere

Istanza della demistificazione in Nietzsche, Marx e Freud

Antikantismo di Nietzsche

Il nuovo verbo avviene con la doppia demistificazione-dimostrazione che tutta l'attività concettuale è stata volta, da Socrate in poi, ad eliminare ed impedire il prorompere dell'energia; cioè gli intellettuali sono stati i preti dell'intelletto, cioè hanno svolto la stessa funzione, nell'ambito del concetto, che hanno svolto i preti e i religiosi nell'ambito della morale. Questa è un'operazione di blocco e di distruzione dell'energia in nome di una pretesa sicurezza. Qui c'è il motivo profondo dell'insicurezza. Il mondo dell'ottocento è caratterizzato dalla doppia sicurezza della logica formale, da una parte, e del decalogo, dall'altra. Si tratta di distruggere questo e di dimostrare che non c'è la sicurezza della doppia legge del *lògos* e del decalogo, ma c'è la permanente insicurezza eroica del vitale creativo; questo è quello che annuncia Zarathustra: rinunciare alla vecchia legge falsa e gettarsi nell'oceano dell'attività prorompente, rinunciare a qualsiasi preteso ordine, rinunciare a questo fallace ordinamento e vivere in questa creazione libera.

Falsa sicurezza
del *lògos* e del
decalogo

Accanto a questo c'è l'attacco furibondo alla morale, considerata come morale del risentimento, come morale del mediocre: cioè la famosa tesi della morale come rivincita del mediocre contro i trionfanti. In che cosa consiste la morale ebraico-cristiana dell'occidente? Consiste nel tentativo, da parte di tutti quelli che hanno paura del nuovo modello energetico, di bloccare questa energia con un regolamento, in modo che continui la mediocre vita di una sicurezza assoluta. Vedete, sempre sicurezza e insicurezza; il mediocre è caratterizzato da una volontà di sicurezza, il grande, il libero è caratterizzato dalla volontà di rompere a colpi di martello tutto questo preteso ordinamento e dalla volontà di gettarsi in questo oceano insicuro della creazione, anche se questo comporta il rischio mortale. Per questo la filosofia di Nietzsche diventa una filosofia eroica nel senso proprio del termine, cioè di affrontare l'ignoto. Odio quindi per politici, scienziati, moralisti, logici dell'ottocento, che sono tutti portatori di questa mentalità pervertita, a cui si oppone l'eroe, il distruttore, cioè Zarathustra. Quindi i mediocri hanno formulato delle regole per impedire al libero di creare, bloccandolo e terrorizzandolo con l'argomentazione morale: sei amorale, sei immorale, sei illogico.

Contro la morale
degli schiavi

Zarathustra dice: no! Esiste un valore fondamentale che non è il preteso bene che professori, preti o governanti (triade odiata da Nietzsche) insegnano; questi garantiscono la sicurezza che non esiste. Vi sono due mentalità: quella del cristiano-socratico ecc., e quella dell'eroe libero che dice no a tutto questo, ma per dire sì a cosa?

Qua sta il problema. Nietzsche è formidabile nell'operazione demistificatrice, ma la situazione diventa più complicata quando, dopo aver detto no, deve dire sì; dopo aver cancellato tutti e tutto, il nuovo profeta deve tirare fuori le nuove tavole della legge; ma qua si vede come in realtà non riesce a compiere questa operazione e come mostri i segni di indecisione. Ci vuole una morale eroica, ma questa urta subito col fatto di diventare una morale di modi. Qui si manifesta il primo globale della filosofia di Nietzsche, quello che sarà poi all'origine della sua utilizzazione massiccia da parte di tutta la reazione europea, cioè l'aristocraticismo di Nietzsche. Il concetto di demistificazione, infatti, non può essere recepito dal gregge, cioè dalla massa umana, che mediocrementemente vuole la sicurezza, ma può essere recepito solo da un'aristocrazia umana, intendendo per aristocrazia, nel senso pieno del termine, non un'aristocrazia di sangue, che si disinteressa del gregge e vive per conto suo, ma un'aristocrazia che comprendeva altri strati sociali. Questo spiega perché Nietzsche estasiò tutti i reazionari, che per definizione si sentivano aristocratici, tutti gli esteti, reali o cialtroni, che si sentivano aristocrazia estetica, per cui ogni poetastro si sentiva, nei confronti dell'umanità normale, su di un piano superiore.

Aristocraticismo

Nietzsche, quindi, venne utilizzato in questo modo; ma si trovò di fronte a quello che era il nodo dell'ottocento, cioè il movimento operaio tedesco ed europeo; qua ebbe un momento di esitazione. In un primo momento ebbe una certa simpatia per il pensiero

rivoluzionario europeo, per l'ovvia ragione che era una demistificazione ed era una lotta, un dire no; però subito dopo vi ripensò e nell'ultimo periodo abbiamo la lotta a morte contro il socialismo. A partire dall'80 non ebbe più esitazione: lotta a morte contro il socialismo perché non è altro che la suprema realizzazione, a livello di massa, dell'intellettualismo socratico e del moralismo cristiano.

Cioè Nietzsche interpretò che la volontà rivoluzionaria del socialismo di costruire una società veramente razionale, liberata dalle contraddizioni capitalistiche, e una società veramente umana, non era altro che la suprema realizzazione della mitologia cristiana e della mitologia socratica. In altri termini, secondo Nietzsche, i marxisti erano religiosamente atei; nella sostanza profonda erano ancora più religiosi, perché erano sempre partecipi di questo mito fondamentale di un mondo sicuro e felice, dato dalla razionalità e dalla moralità. Anzi, erano ancora peggio, perché, a differenza dei preti, professori e governanti che, per fortuna, non erano riusciti a penetrare così profondamente nella massa umana, gli agitatori marxisti avevano una fortissima forza di penetrazione. Il marxismo divenne l'iper delitto. E allora se c'era qualcosa a cui Nietzsche poteva avvicinarsi era, in fondo, una mentalità anarchica, era l'anarco-individualismo delle correnti dell'ottocento rivoluzionario.

Antisocialismo

Una volta fatto questo, ben chiarita la sua posizione verso tutti quanti, Nietzsche trova la sua illusione. Come Machiavelli ebbe Cesare Borgia, così Nietzsche ebbe l'illusione d'aver trovato la realizzazione del suo pensiero in Wagner, innamorandosi della sua musica. Wagner era l'uomo che nelle sue opere rappresentava il superamento dell'estetica romantica e il prorompere dell'energia vitale nello scatenamento tipico della sua musica. Per Nietzsche diventava la realizzazione musicale del suo pensiero; solo che poi si accorse che Wagner era completamente diverso: intanto era un cialtrone che sacrificava tutto per i suoi interessi personali. Nietzsche, invece, che odiava visceralmente il moralismo, aveva un rigore personale ferreo, non sopportava chi non pagava i debiti, come Wagner, in nome di una pretesa superiorità estetico-concettuale; inoltre Nietzsche notava che il grande artista sempre più si avvicinava al nuovo ordine germanico, cioè si innamorava della grande Germania e, per giunta, della tradizione cristiana. Allora lo rigettò completamente, disse che si era sbagliato e scrisse opere furibonde contro Wagner.

Wagner

Si verifica così la strana posizione di Nietzsche: reazionario, con odio implacabile verso democratici e socialisti, e, nello stesso tempo, nemico accanito di tutto l'ordine sociale politico dell'ottocento. Si può dire, però, che fosse più vicino agli anarchici; infatti, nonostante la massiccia falsificazione della sorella, odiava il nazionalismo tedesco, lo Stato tedesco, il cosiddetto primato della cultura tedesca ed aveva, inoltre, una sua esecrazione personale verso il razzismo antisemita tedesco; cioè esattamente il contrario di tutto quello che affermò la destra tedesca nel '33 (si ricordi la visita di Hitler alla biblioteca privata di Elisabetta, la contemplazione per tre ore del busto di Nietzsche). Ma la massiccia utilizzazione di Nietzsche operata da Hitler era la falsificazione più totale, perché tutto quello che Hitler fece era contrario al pensiero di Nietzsche, il quale considerava lo Stato nazionale tedesco come la maggiore cretinizzazione e falsificazione della realtà umana.

Contro il nazionalismo tedesco

Nietzsche riteneva che i tedeschi della Prussia nazionalista avevano, invece, falsificato quelli che erano i grandi risultati dell'Italia del Rinascimento e della Francia della rivoluzione e dell'illuminismo. Nello stesso tempo, pur odiando la mentalità ebraico-cristiana, considerò sempre il popolo ebraico come uno dei più grandi creatori della storia umana, sicuramente superiore, come creatività, a quello tedesco. Questo non era esattamente quello che diceva Hitler. Insomma esecrava la teoria di un primato tedesco, anzi arrivava ad una svalutazione della cultura e della tradizione tedesca. La sorella effettuò un'operazione banditesca impadronendosi di tutto il materiale del

fratello e cambiandolo in modo di fare apparire il fratello una specie di grande profeta della destra nazionalista tedesca, eliminando tutto quello che non serviva allo scopo e addirittura, falsificando nel senso vero e proprio, arrivò addirittura a cancellare l'intestazione di tutte le lettere destinate ad altra donne, in modo che risultasse che Nietzsche scrivesse solo a lei, dialogasse solo con lei, che così diventava la depositaria unica. Siccome, dal punto di vista legale, lei era la padrona dell'archivio, non si poteva toccare niente se non lo permetteva lei; così per 40 anni si ebbe un Nietzsche letto e riveduto dalla sorella Elisabetta e solo dopo la sua morte si è potuto studiare Nietzsche originale.

Questo non vuol dire che Nietzsche sia un pensatore di sinistra, non lo è assolutamente, come non è un pensatore di destra. La sua è una posizione di alternatività e sempre sotto il segno individualista; egli, in fondo, è rimasto sempre il professore di filologia classica che non ha capito mai che cosa significava, nel senso profondo, la democrazia e il socialismo. Lui reinterpretò in un senso anche profondo - profondo ma troppo limitativo - la democrazia e il socialismo come un'ulteriore riapparizione di quella mentalità che odiava.

In Nietzsche è fondamentale l'alternatività e la demistificazione. Egli è un contestatore demistificatore alternativo per eccellenza, ma, quando si passa poi dal no al sì, si vede che Nietzsche è anche qualcosa di altro, cioè che il suo sì è un sì di tipo particolare, perché è un sì legato a quella mitologia di origine greca da cui non si libererà mai. Come ci ha insegnato Freud, un essere privato da ogni mito morirebbe. In Nietzsche è rimasto il mito della Grecia presocratica, il suo sogno era di essere Eraclito, Parmenide; odiava i professori, in particolare quelli di filosofia; nella Grecia non c'erano professori ma filosofi vaganti, ma questo è un mito, perché è un modo di vivere storicamente irrecuperabile.

**Il mito della
Grecia**

Se vogliamo interpretare in senso concreto il termine creatività, e non semplicemente in senso metaforico, dobbiamo dare i parametri storico sociali di questa creatività. Non si crea nel mondo del 1978 come si creava nella Grecia del 550 a.C.; dire che è lo stesso problema diventa una mistificazione e una falsificazione, qui sta il limite di Nietzsche. Nietzsche ha avuto il grandissimo merito di demistificare la mitologia cristiana, ma non ha capito che il suo sì diventava il mezzo di un ulteriore mito.

C'è un'ultima cosa da accennare: il suo *sì metafisico*.

Nietzsche, quando ha detto no a tutte le filosofie e a tutte le teologie e le morali, ha voluto dire sì a cosa? Ovviamente all'energia della realtà, cioè alla realtà in quanto creatività in sé. Come ha potuto fare questo? Attraverso il ciclo dell'eterno ritorno. Nietzsche, che era un lettore di tutto, lesse anche la *Scienza positivista* del 1870 di [...]; in questa opera, attraverso una profonda analisi, vide una teoria dell'eterno ritorno dell'idea; cioè, da una parte, la realtà descriverebbe una progressiva degradazione (secondo principio della termodinamica), dall'altra, invece, si avrebbe una serie di cicli per cui si ritornerebbe sempre, in periodi estremamente lunghi, alla situazione originale, quindi una realtà ciclica. Questo entusiasmo Nietzsche perché vi vide il segno della tematizzazione tra la mentalità antinaturalistica del cristianesimo, il dire il no al mondo, il dire no alla realtà, e invece la sua posizione entusiasta di dire sì alla natura in quanto tale. Dal che la sua adesione alla teoria dell'eterno ritorno, nel senso che lui, lungi dal criticare e dal negare il reale nel senso profondo, deve entusiasticamente aderire.

**Ancora
sull'eterno
ritorno**

Allora, assumere l'eterno ritorno significa che uno dice sì a quello che c'è, perché si entusiasma all'idea del ritorno; in questo modo si avrebbe la demarcazione fra la negazione ciclico-intellettuale della morale e, invece, l'esaltazione delirante della natura, nel senso profondo che caratterizza la filosofia nietzschiana. Allora le due cose si combinano: la filosofia della demistificazione diventa la gigantesca dissoluzione di

tutti i no, le barriere e i vincoli che la cultura occidentale ha imposto alla libera natura creativa, mentre l'eterno ritorno diventa appunto il tripudiante sì detto a questa realtà prorompente,

Nietzsche diventa così l'annunciatore di una nuova tavola di valori: non c'è altra realtà che questo eterno ciclo, di questa ripetizione a cui dobbiamo dire un eterno sì, e distruggere tutte le mistificazioni; c'è una trasmutazione di valori, perché, in qualche modo, i valori sono sempre esistiti.

Nietzsche ha sempre sostenuto che il grande merito della mentalità socratico-cristiana è di avere superato un naturalismo fesso e di avere scoperto la dimensione critica, cioè la dimensione del valore; disse che, se anche i presocratici e i precristiani vivevano nella verità, però non lo sapevano; non lo sapevano perché non avevano la valutazione critica che è stata fondata dai socratici cristiani; questi ultimi, pur essendo dei mistificatori, sono stati dei grandi, perché hanno insegnato all'umanità non solamente a vivere, ma a pensare, a criticare. Nietzsche rappresenta una specie di sintesi di questi aspetti, perché è l'erede della grande tradizione che combatte in quanto insegna a pensare, però critica i socratici e i profeti, ma non nel senso di distruggere questa energia, ma nel senso di superarla. Qua si vede la complessità della posizione di Nietzsche verso la grande tradizione filosofica e cristiana; da una parte conduce una lotta distruttiva verso di essa (via da Socrate, via dal cristianesimo), dall'altra le riconosce di avere insegnato all'umanità la critica.

**Mentalità
socratica e
pensiero critico**

L'umanità, prima in felicità inconsapevole, ha acquisito poi una consapevolezza infelice, deve adesso diventare una consapevolezza felice; quindi energia e critica unite.

Nell'ultimo periodo Nietzsche amava la danza. Un pensatore che non danza, come Kant e Fichte, non lo fa perché è infelice ma è consapevole, invece quelli che danzavano nella felice Grecia tribale erano felici ma non avevano il ripensamento riflessivo. Invece Nietzsche è il pensatore che danza sulla corda tesa della vita e descrive la danza in pagine tra le più belle della letteratura tedesca.

La danza

L'ultimo Nietzsche è questa metafisica che diventa sempre più delirante perché, appunto, sta impazzendo. Il simbolo del cammello, del leone, del bambino, significa che bisogna avere la pazienza del cammello, cioè la fatica dell'analisi critica, bisogna avere lo scatto e l'energia eroica del leone, cioè il gettarsi sulla realtà prorompente e bisogna avere l'ingenuità immaginifica del bambino, cioè non sacrificare l'intuizione creativa alla ricerca critica, cioè il bambino al cammello, non sacrificare la creatività ingenua e la ricerca critica all'energia prorompente, cioè essere solo leone, ma neppure sacrificare l'immaginazione del fanciullo e puro eroismo alla faticosa pazienza del cammello.

**Il cammello, il
leone e il
bambino**

Nell'ultimo periodo Nietzsche si convinse che aveva detto tutto; scrive opere a metà tra questa convinzione e la pazzia; si considera il supremo profeta della verità.

Impazzì in un dramma comico divertente. Impazzì totalmente nell'estate autunno 1888. Il 25 agosto '900 sopraggiunse la morte fisica.

Novecento

Henri Bergson

Benedetto Croce

Jean Paul Sartre

Ernst Mach

1. HENRI BERGSON**1.1. Significato e caratteri generali della filosofia bergsoniana**

Il pensiero bergsoniano si sviluppa a cavallo tra il XIX e il XX secolo. Le sue opere maggiori si situano, infatti, così : *Saggi sui dati immediati della coscienza* del 1889, *Materia e memoria* del 1897 e *L'evoluzione creatrice* del 1907. Queste opere scandiscono la tematica fondamentale del suo pensiero; dopo di esse non aggiunse più niente di molto importante, anche se una successiva opera *Le due fonti della morale e della religione* del 1932 è molto interessante, dal momento che rappresenta l'applicazione del suo pensiero alla problematica morale e religiosa. Comunque, poiché questa opera rappresentava un'applicazione, si può dire che sostanzialmente il pensiero di Bergson è tutto elaborato nel periodo che va dal 1889 al 1907. Si tratta, dunque, tipicamente di un pensiero *fin de siècle*.

Opere

Per capire Bergson bisogna tenere conto anzitutto del fatto che si tratta di un pensatore francese. Questo non per il fatto nazionale in sé e per sé, ma perché egli rappresenta ed è la massima ed ultima espressione di una corrente nazionale francese: la filosofia francese dello spiritualismo e del contingentismo, cioè la filosofia francese della libertà.

Psicologismo
spiritualistico
libertario nella
tradizione
filosofica francese

Si può dire che, parallelamente ed in modo abbastanza indipendente dal pensiero tedesco e da quello positivista in senso stretto (se pur ovviamente con degli influssi), si era mantenuta in Francia, nell'ottocento, una corrente di psicologismo spiritualistico, il cui fondatore è stato Maine De Biran, un pensatore del periodo napoleonico.

Questo pensiero è centrato sulla asserzione che la sola realtà è lo spirito; ma non lo spirito nel senso tedesco hegeliano, come totalità assoluta in divenire, ma quasi nel senso psicologico e teologico, potremmo dire, berkeleyano. In altre parole la sola realtà profonda è lo spirito umano e lo spirito divino, inteso in ambedue i casi come persona. Si tratta di uno spiritualismo in base al quale si tende a vedere la realtà come spiritualità soggettiva, sia finita sia infinita, ma personale e non assoluta nel senso storicistico. D'altra parte questo spiritualismo si accompagnava - e questo ne è l'aspetto più interessante - ad un fortissimo senso della libertà. Lo spirito è per definizione libertà, cioè non meccanismo necessario, ma contingentismo, vale a dire soggettività libera, impossibilità di determinazione e perciò di previsione.

In questa corrente si situava un pensatore molto interessante, forse il più geniale di questa scuola, anche se limitato come opere: Jules Lequier, un pazzo sfrenante che, come affermazione di questa libertà, una volta entrò nel mare, avanzò e non ne uscì più fuori. Altri pensatori di questa scuola furono Felix Ravaisson, Jules Lachelier ed altri. Tutti costoro hanno sostenuto l'antinomia irriducibile tra la necessità della natura e la libertà della coscienza.

La natura è necessità, meccanicità; la coscienza è contingenza pura e libertà. In questo senso si ha anche il rapporto tra la libertà finita, ma reale, dell'uomo e la libertà infinita e creativa di Dio. Dio è Dio perché è libertà creatrice di libertà. Questa è la formulazione fondamentale dello spiritualismo francese.

Necessità della
natura e libertà
della coscienza

Si ha dunque: psicologismo, spiritualismo, contingentismo e rigida opposizione tra la meccanica necessità della natura e la libertà sorgiva emergente della coscienza, sia nel suo aspetto finito che nel suo aspetto infinito.

Dal punto di vista metodologico l'aspetto più interessante e più specifico dello spiritualismo francese, che in ultima analisi si collegava a Leibniz (i francesi hanno una gloriosissima tradizione di studi leibniziani proprio perché la sua eredità è stata più forte in Francia che non in Germania), è il fatto che la metodologia è centrata su una raffinatissima e geniale analisi psicologica; questa è stata fondata da Maine de Biran.

L'ossessione di questi francesi - questo è l'aspetto metodologico originalissimo - è di voler fare una metafisica sperimentale. Si tratta di una metafisica perché i concetti di spirito e di libertà sono idee della ragione, non concetti scientifici; però Maine voleva uscire dal dilemma mortale della filosofia, per cui o essa parla scientificamente di cose filosoficamente irrilevanti o parla simbolicamente e neoplatonicamente di cose fondamentali dal punto di vista filosofico, come appunto lo spirito e la libertà.

La genialità di Maine De Biran, che è il vero fondatore di tutta questa scuola, consiste proprio nel fatto che vuole sfuggire a questo dilemma mortale: una scienza, che parla scientificamente solo di fesserie in senso filosofico, ed una filosofia, che parla di cose importanti ma sempre in modo metaforico, simbolico e di cui la tipica espressione è, in ultima analisi, tutta la filosofia neoplatonica.

Maine aveva un senso profondissimo dello spirito, della libertà e della religiosità, ma paradossalmente era anche un perfetto napoleonico, un uomo che aveva combattuto durante tutte le lotte politiche della rivoluzione e dell'impero. Non era, cioè, un pensatore chiuso; da ciò gli veniva un'esigenza di concretezza e di realtà, caratteristica che differenzia nettamente lo spiritualismo francese da tutti gli altri spiritualismi.

Questo è un fatto molto interessante: mentre per tutti gli spiritualismi, spirito, libertà, ecc., sono parole, in Maine c'è uno sforzo geniale di rendere concreto e reale tutto e cioè, paradossalmente, di fare una metafisica sperimentale, cioè una metafisica concreta. Può sembrare una follia. Come è, infatti, possibile una metafisica concreta, sperimentale? Qua c'è in Maine un aggancio tra la concretezza e la psicologia. Siamo proprio agli antipodi rispetto a Comte. Comte e Maine, in effetti, sono i due specchi antitetici della filosofia francese dell'ottocento. Comte elimina la psicologia come pseudoscienza per trasformarla in scienza comportamentistica della biologia individuale e della sociologia collettiva; Maine, invece, sostiene che esiste un solo approccio reale e concreto allo spirito ed alla libertà, una sola esperienza reale che è in grado di dare la libertà dello spirito; questa esperienza è l'esperienza psicologica dello sforzo.

Maine ha fatto delle analisi meravigliose per precisione e profondità dello sforzo umano, constatando che in questo modo si arriva allo spirito e alla libertà.

Dopodiché tutti i pensatori successivi non faranno che approfondire questa tematica biraniana secondo cui bisogna giungere allo spirito ed alla libertà attraverso la sempre più approfondita analisi psicologica. In questo modo si raggiunge un livello metafisico, ma non a parole e mediante simboli, ma con un'analisi concreta, reale; perciò abbiamo una metafisica che vuole essere un'analisi empirica e concreta e addirittura quasi sperimentale, cosa che del resto si ritrova anche nelle pagine più profonde dell'ultimo Leibniz.

A questo punto viene fuori Bergson. Viene appunto fuori dopo che la tradizione biraniana, portata avanti dai suoi seguaci, è stata apparentemente obliterata nella grande cultura francese a causa della gigantesca ondata del positivismo comtiano e del positivismo evolucionista spenceriano.

Sembrava allora che Comte e Spencer, armati di tutta la fisica naturalistica il primo, e dalla biologia e sociologia evolucionista, il secondo, avessero preso letteralmente a calci gli spiritualisti con la loro debole fiammella dello spirito libero, che si evidenzia e si manifesta nella introspezione della coscienza. La vendetta biraniana sui positivisti sarà Bergson. Quest'ultimo guiderà in modo trionfale la controffensiva della filosofia dello spirito in Francia ritorcendo sui positivisti le armi stesse del positivismo.

Infatti, Bergson aveva una formidabile conoscenza scientifica. Era un conoscitore eccezionale di fisica matematica e di biologia, al punto che esitò a consacrarsi alla filosofia perché i suoi maestri avrebbero voluto che si consacrasse alla

matematica. Mentre, dunque, gli altri spiritualisti erano a disagio di fronte alla scienza positiva, Bergson - e questo è importantissimo dal punto di vista psicologico della lotta - non ha mai avuto nessun complesso di inferiorità di fronte alla grande scienza del 1900. In questo era diverso anche dagli idealisti, come Croce e Gentile, i quali, come si avverte nelle loro opere, avevano quasi paura della scienza, che pure odiano, perché non la capiscono veramente. Bergson, a suo modo, amava la scienza; solo pensava che non fosse la verità definitiva, ma solo un aspetto superficiale. Questo in lui è comune a Croce e Gentile: la svalutazione della scienza, neoidealista da una parte e degli spiritualisti dall'altra. Bisogna precisare che Bergson non è idealista, ma spiritualista, che è cosa diversa. Infatti, egli non crede allo spirito assoluto hegeliano.

Spiritualismo ≠
idealismo

Si racconta che, quando si incontrò con Croce a Bologna, sbalordì don Benedetto perché affermò candidamente di non avere mai letto Hegel e di aver preferito leggere trattati di fisica matematica.

Questo porta all'aspetto paradossale di Bergson, cioè al fatto che egli trionfa sul positivismo utilizzando proprio l'analisi scientifica positivista spinta ad un livello di raffinatezza a cui gli stessi positivisti non erano in grado di giungere. La vendetta si ebbe con il capolavoro di Bergson *L'evoluzione creatrice*. Il titolo è genialissimo. Ha ripreso la parola sacra del positivismo antispiritualista *evoluzione* e la trasforma in *evoluzione creatrice* in cui il secondo termine indica già la sigla spiritualista, libera e indeterminata, contingente e non riconducibile ad un meccanismo. Era esattamente il contrario di quello che dicevano i positivisti.

Bergson praticamente, come è stato detto, ha preso d'assalto la cittadella del positivismo e ci ha piantato sopra la bandiera dello spiritualismo. L'evoluzione, da ambito della necessità, della positività trionfante, della eliminazione dello spirito e della libertà, diviene, invece, l'ambito in cui si manifesta questa libertà, questa contingenza dello spirito. È una vicenda in qualche modo stranissima.

Questo spiega un aspetto curioso, il fatto cioè che, mentre tutti dicevano che Spencer era l'ultimo dei cretini, Bergson, l'uomo che ha distrutto il positivismo nella sua accezione primitiva nel mondo occidentale, ha sempre sostenuto che Spencer era un grosso pensatore. L'unico successo di Spencer è stato proprio questo, abbastanza curioso: che il suo distruttore ha sempre detto di lui che era qualcuno, tanto è vero che ha sempre consigliato ai suoi allievi di leggerlo attentamente.

Questo fatto si spiega se si pensa al fortissimo influsso che il pensiero logico ha avuto su Bergson.

Comunque c'è da dire che Bergson ha avuto una importanza enorme nella storia, e non solo in quella filosofica, della cultura francese. Egli ha di fatto instaurato in Francia una dittatura filosofica, che è durata fino all'avvento di Sartre. Dal 1905 al 1945 la Francia è stata letteralmente tiranneggiata dai bergsoniani in forma ancora più totalitaria che l'Italia dai crociani; infatti in Italia c'era qualche cittadella non crociana, mentre il bergsonismo diventò veramente la sola filosofia ufficiale della Francia.

'Dittatura'
bergsoniana
sulla cultura
francese

Oltre a questo ebbe anche un trionfo culturale in generale perché il bergsonismo diventerà cultura. Ebbe ben altri echi che non Croce in Italia e dal momento che, secondo me, è valido il detto "li giudicherai dai frutti", la superiorità di Bergson su Croce è anche dimostrata dal fatto che, mentre tutti i crociani hanno detto solo fesserie e prodotto solo dei mediocri, i bergsoniani letterati, per esempio, hanno fatto grandi cose. La tipica esemplificazione è Proust; *Alla ricerca del tempo perduto* è indiscutibilmente un romanzo profondamente dominato dalla tematica psico-filosofica bergsoniana, anzi, è proprio il bergsonismo stesso romanizzato, cioè la ricerca del momento di libertà privilegiata. Si può certo detestarlo e contestarlo (io per esempio, non lo amo molto), ma è indiscutibile che, pur avendo utilizzato un materiale morto e assurdo (i salotti di gente meschina), proprio attraverso un iper affinamento della

tematica bergsoniana, Proust ha creato una delle opere più geniali della storia della letteratura contemporanea. È questo un grosso risultato che testimonia del fatto che nel bergsonismo, lasciando da parte la sua metafisica, che può essere rigettata, c'è qualcosa che va attentamente considerato.

Lezione 41

1.2. Analisi della temporalità

1.3. Gnoseologia

1.4. Posizione e ruolo della filosofia

Bergson parte da un'opera *Saggio sui dati immediati della coscienza*, che ha un titolo tipicamente bertrandoiano e che mostra quello che sarà il centro del suo pensiero. Vi si trova la dimensione metafisica, la libertà della coscienza, attraverso un'analisi reale, empirica: i dati immediati, cioè l'empirismo metafisico bergsoniano.

In questa opera il nostro inaugura la sua tematica con la sua scoperta più geniale: l'analisi famosa della temporalità. Bergson è, dopo Agostino e Kant, il terzo grande pensatore della temporalità. Come è noto, la tematica filosofica della temporalità è stata creata da Agostino nelle *Confessioni* con la famosa domanda "Quid est tempus" e la risposta non meno famosa "Tempus est distensio animae", un ritmo dell'anima. Dopodiché la filosofia della temporalità era stata obliterata, in tutto il pensiero moderno, in favore del trionfo della spazialità, legata alla grande astronomia e fisica moderne. Galilei, Keplero e Newton avevano declassato il tempo, nella riflessione dei filosofi, facendo salire al trionfo lo spazio della grande fisica matematica.

Il tempo ritorna con la grande filosofia tedesca e ritorna con il tempo della coscienza in Kant (lo schematismo trascendentale kantiano: è da qui che viene fuori la teoria della temporalità della coscienza francese dal punto di vista concettuale) e come tempo di evoluzione della totalità sia in Hegel, sia in Comte e in Spencer, cioè il tempo come scansione della evoluzione. Si hanno praticamente due tempi: un tempo della totalità in divenire, il tempo cioè dell'assoluto, quello vichiano-hegeliano, ed il tempo della coscienza finita, che è poi quello agostiniano-kantiano. Abbiamo, però, anche un terzo tempo, che è il *tempo*, la *t* delle equazioni della grande fisica matematica.

L'aspetto peculiare di Bergson è di mostrare come il tempo vero sia solo il tempo della coscienza e come il preteso tempo della scienza, sia nella sua caratteristica analitica (il *t* delle equazioni, il tempo della meccanica newtoniana, ecc.), sia il tempo evoluzionistico, siano in realtà dei falsi tempi, cioè in realtà siano spazio mascherato da tempo. Questa è stata la sua grande scoperta: la dissociazione del termine generico *tempo* in due classi di tempo, quello vero, il tempo reale della coscienza - che egli chiamò *durée*, durata - ed il falso tempo, che in realtà non è altro che struttura spaziale, il tempo spazializzato della scienza.

Quando si pensa al tempo scientifico lo si pensa sempre come scansione di movimenti, vale a dire come orientato, come ricorrenza di punti nello spazio. Infatti, scientificamente, noi possiamo misurare il tempo solo in quanto esistono dei movimenti, cioè facendo riferimento a dei movimenti che, originariamente, erano quelli degli astri. Tutta l'umanità, fin dai primordi, ha creato la cosmologia facendo riferimento al movimento ricorrente e scandito dei ritorni di un corpo celeste nella sua posizione iniziale (mese solare, lunare, ecc.). D'altra parte, adesso, la scienza moderna, avendo scoperto che il tempo cosiddetto astronomico (anche il cosiddetto anno siderale, che è il più preciso) presenta delle oscillazioni (sia pure estremamente contenute), ha deciso di ricorrere, per una cronometria estremamente fine, non più a questi sistemi troppo imprecisi, ma alla oscillazione di sistemi molto più raffinati e minuti, come, per esempio, le oscillazioni di tipo atomico.

Il concetto di 'tempo' nella storia della filosofia

Tempo psichico della coscienza e tempo della fisica

Il tempo come estensione

Infatti, adesso non abbiamo più orologi astronomici, ma orologi basati su fenomeni infra-atomici. Comunque sia, il concetto è sempre lo stesso: c'è tempo solo in quanto ci sono dei fenomeni periodicamente ricorrenti e si riesce a costruire questo tempo perché si proiettano questi movimenti nella loro periodicità su uno spazio, descrivendone la funzione, facendo cioè una geometria analitica di tipo cartesiano.

Si comprende bene come questo tempo in effetti sia spazio, uno spazio indicizzato in modo particolare, perché il movimento è un fenomeno spaziale, è la traslazione cioè di un corpo su di un piano. Quando questa traslazione avviene descrivendo delle curve periodicamente equivalenti, con delle oscillazioni controllate equivalenti, si dice appunto che si tratta di una misura del tempo. Ma in realtà è spazio. Si pensi all'anno, al mese, al giorno; sono semplicemente dei segmenti della traiettoria orbitale di un corpo celeste.

È dunque perfettamente vero che questo tempo è in realtà la temporalizzazione abusiva di un concetto che, nel suo aspetto profondo, è solo di tipo spaziale. Infatti, come si vede chiaramente, esso ha le caratteristiche della spazialità perché ha l'isocronia (ogni istante è equivalente ad un altro istante, come su un segmento ogni punto è equivalente ad un punto successivo), ha l'additività pura ed inesorabile, che deriva dall'isocronia. Il tempo è in questa accezione isocrono, additivo, omogeneo ed ha una sola caratteristica non posseduta dallo spazio, quella di essere orientabile. Mentre nello spazio si può procedere a tutte le inversioni e rotazioni possibili, nel tempo questo non è possibile in quanto il tempo, come diceva Newton, inevitabilmente fluisce, in modo uniforme, in una sola direzione, senza mai potersi invertire.

Qua Bergson fece tutta una serie di analisi che lo riportavano al fatto che la radice di questo è il secondo principio della termodinamica (la freccia del tempo). In fisica, come è noto, ci sono tre principi fondamentali: 1) il principio conservativo, quello della energia; 2) il principio orientativo, che è il secondo principio della termodinamica; 3) il principio comportamentale, che è il concetto variazionale, cioè il principio per cui l'energia ed il movimento avvengono sempre cercando di minimizzare il percorso. È il principio della minima azione, secondo cui in natura i fenomeni avvengono in modo da minimizzare la cosiddetta azione e, nel caso dell'ottica, ad effettuare il minimo percorso tra sorgente ed obiettivo.

Questi sono i tre principi della fisica. In generale, quando si fa scienza, si deve sempre tener conto che: 1) c'è la conservazione dell'energia; 2) c'è la degradazione dell'energia, cioè il fatto che, se è vero che l'energia si mantiene come quantità ultima, non presenta tuttavia sempre le stesse manifestazioni e gli stessi risultati; 3) si cerca di portare al massimo un principio di minima azione.

Si noti che, mentre i primi due principi sono assolutamente reali, nessuno ha capito se il terzo sia reale o sia un'ossessione della costruzione umana della fisica.

Tornando a Bergson, egli disse che il falso tempo spazializzato della scienza (specie della fisica) aveva tutte le caratteristiche dello spazio, con semplicemente in più specificamente un orientamento di tipo particolare. Ma l'isotropia, l'omogeneità, l'additività e l'inerzia temporale (in contrapposizione a quella spaziale), cioè il fatto che ogni istante rimane passivamente simile ad ogni altro istante, mostrano chiaramente come si tratti di spazio battezzato arbitrariamente tempo.

Invece, il tempo vero, quello che noi viviamo, è il flusso della coscienza. Qui egli si rifaceva ad un altro notevole pensatore e grande psicologo, William James, suo contemporaneo, di cui era anche un grande ammiratore. James aveva creato la famosa formula "la corrente di coscienza".

**William James:
la corrente di
coscienza**

[Inutile dire qualcosa a proposito di esempi di famiglia con eguale distribuzione di genialità ed il solo esempio di volontà paterna realizzata]. Il padre dei James era un marpione irlandese che aveva fatto i soldi con le speculazioni sul legname ai tempi della

guerra civile americana; egli voleva che i suoi due figli fossero geniali. Li ossessionò fin dall'infanzia con questo concetto; gli andò bene perché i due figli, in campi diversi (William nella filosofia e nella psicologia ed Henri nel romanzo moderno), divennero entrambi grandi e famosi. Il papà morì felice lasciando loro un sacco di soldi e mettendo così i figli in grado di studiare, divertirsi per tutta la vita, senza la minima preoccupazione; per cui essi vagarono in America ed Europa vivendo lussuosamente e benedicendo papà che, se non era stato un genio, aveva però fatto un mucchio di quattrini. Caso singolare. Spesso, infatti, gli uomini di genio sono figli di intellettuali falliti, da cui ereditano, insieme alle loro capacità, anche gli aspetti sgradevoli del fallimento. Questa, invece, è proprio una storia all'americana, di divisione di lavoro sociale: il padre fa i soldi ed i figli fanno cultura.

James aveva contrapposto una sua propria visione alla psicologia associazionista del bieco positivismo inglese, che concepiva la coscienza come addizione di una serie di stati di coscienza, che appunto si addizionavano come nella fisica, in cui si misurano gli stati e si organizzano in un *continuum* funzionale. Applicato alla coscienza il sistema della fisica, gli associazionisti inglesi facevano misurazioni della coscienza, cioè descrizione di stati, addizioni di queste descrizioni e costruzione del sistema integrato.

James disse che questa era la più grande delle fesserie perché la coscienza è caratterizzata da una sua unità profonda, da una sua compattezza totalizzante. Questo lo aveva preso da Fichte, che conosceva bene perché il padre lo aveva mandato a studiare in Germania, dove sapeva che esistevano le migliori scuole del mondo in questo campo del sapere. James considerò gli idealisti dei pazzi, ma rimase profondamente colpito dalla loro tematica profonda della totalità, della unità e della organicità. Al di sotto degli sfrenamenti metafisici del pensiero tedesco, ne individuò la matrice profonda, il concetto cioè di totalità organica.

Applicò, quindi, questo concetto fondendolo con la mentalità scientifica ed analitica della tradizione anglosassone, creando in questo modo la psicologia moderna. Pose la psicologia sul doppio registro dell'analisi rigorosa empirica e del concetto di globalità, cioè di campo di coscienza. Il concetto di campo sarà poi fondamentale sia per la psicanalisi che per la psicologia della forma, sia anche nella psicologia sociale. Il grande merito di James, è appunto quello di affermare che, se non si analizza con rigore, si raccontano solo chiacchiere, ma, se si analizza con rigore e non si pone anche il parametro del campo di coscienza o della corrente di coscienza (vale a dire il campo dinamicizzato), non si scoprirà mai niente. Paradossalmente riprende il motivo più profondo della buon anima di Immanuel: l'analisi senza il concetto di campo è cieca; il concetto di campo e di corrente di coscienza senza analisi è sordo.

Poi James scrisse un enorme malloppone *Principi di psicologia* (1890), che Bergson imparò quasi a memoria e che gli piacque moltissimo. Tra loro ebbe luogo un carteggio copioso pieno di salamelecchi reciproci, da film americano degli anni '50.

Bergson fu soprattutto colpito da questo concetto di corrente di coscienza, che è contemporaneo del suo concetto di durata. La sua opera è del 1889 e quella di James del 1890; si tratta di uno di quei casi di scoperte contemporanee.

Qual è, allora, la caratteristica della temporalità vera per Bergson? È la qualità in opposizione alla quantificazione omogenea inerziale del falso tempo. Mentre nel tempo spazializzato tutti i movimenti si equivalgono, nel tempo della coscienza i momenti hanno una densità qualitativa diversificata, hanno cioè una tonalità diversa. È ciò a cui corrisponde la famosa espressione che ci sono dei momenti che durano anni, ed anni che durano momenti. Ci sono istanti che sembrano istanti di eternizzazione (si pensi al tempo di un condannato a morte in attesa dell'esecuzione).

Nel tempo vero la qualità tonale stravolge completamente la pretesa equivalenza del tempo falso. Nel tempo vero, ovviamente, non c'è neanche additività sequenziale. I

Il tempo come
durata

momenti del tempo vero si fondono in una specie di totalità tonale. Si sente quasi un motivo musicale in questa concezione.

I momenti del tempo vero non sono uguali tra loro, ma profondamente diversi; sono qualitativamente differenziati e non si aggiungono gli uni agli altri, ma si fondono in una totalità nuova, si saldano e si compenetrano. Questo è il tempo della coscienza, il solo tempo vero.

Nel suo libro del 1889, Bergson pone la posizione fondamentale della differenza dei due tempi: un tempo della omogeneità, il tempo proprio della scienza (in realtà solo una forma di spazio), che non ha nessuna realtà profonda ed è solo uno strumento di utilizzazione del pensiero scientifico e, dall'altra parte, un tempo profondo caratterizzato dalla fusione dei suoi elementi, dal loro differente valore qualitativo, da una profonda presenza interna, quello che egli chiama "tempo psichico", *durata* effettiva interna della coscienza.

Tutta la metafisica bergsoniana sarà centrata su questa distinzione fondamentale e sulla considerazione della coscienza come realtà profonda e complessa, dove solo l'analisi introduce elementi di discontinuità.

Bergson vede il tempo profondo, la durata, emergere soprattutto nell'ambito della memoria, la quale riorganizza e struttura in un'unità complessa e significativa tutto il flusso della coscienza. Da qui una distinzione ulteriore tra due operazioni fondamentali del pensiero, che ricordano in un certo senso, quello che sempre la filosofia tedesca ha fatto tra intelletto e ragione; cioè, da una parte, l'intuizione, e, dall'altra, un'intelligenza operativa e scientifica, la quale è caratterizzata da una mentalità analitica, cioè da un'analisi del discontinuo, da una separazione degli elementi e da una continua operazione di riaggregazione attraverso il meccanismo evidenziato dall'analisi matematica (differenziazione ed integrazione).

Intelletto e
intuizione
(istinto)

La scienza procede analizzando e separando la realtà continua in un insieme di elementi, considerati simili tra loro, per poi successivamente integrarli. Questa operazione Bergson la vedeva esemplificata tipicamente in un'attività che iniziava proprio allora: la cinematografia. Bergson ha detto che l'intelletto opera cinematograficamente, in quanto la cinematografia riesce a restituire l'immagine di un continuum attraverso una serie di fotogrammi discontinui. Se questa, secondo Bergson, è l'operazione tipica della intelligenza operativa - e non può essere che così perché altrimenti non potrebbe calcolare, analizzare e capire niente - la vera e profonda comprensione non appartiene a questa dimensione dell'attività, ma appartiene all'intuizione.

L'intuizione - qui si vedono gli influssi del pensiero idealistico tedesco, sia pure interpretati in modo diverso - ridà immediatamente, senza procedere a questa operazione di scissione e ricomposizione, l'unità profonda della vita nella sua globalità, nella sua completezza e nella sua totalità.

Perciò tutta la filosofia della conoscenza di Bergson è scandita dalla distinzione gnoseologica tra un'intelligenza, che analizza ed organizza tutto e, in ultima analisi, non capisce niente, ed un'intuizione che in qualche modo "capisce" tutto, ma non è in grado di trasformare questa comprensione in conoscenza nel senso specificamente scientifico del termine.

Si può vedere questa distinzione esemplificata nella presenza nel mondo biologico dell'istinto e della intelligenza umana, fabbricatrice di strumenti. A questo punto c'è in Bergson la famosa analisi della intelligenza umana come caratterizzata, fin dal paleolitico inferiore, dalla selce scheggiata, dalla costruzione di strumenti tecnici. Dalla prima selce alla produzione dell'energia termonucleare abbiamo una formidabile intensificazione quantitativa, ma non abbiamo una reale differenza qualitativa perché le due cose sono ottenute con lo stesso atteggiamento mentale. Il selvaggio, che fabbrica

con un pezzo di pietra una specie di pietra, ed il famoso grande fisico tecnico, che costruisce una centrale termonucleare, hanno la stessa impostazione mentale, anche se con ben diversa efficienza e capacità di analisi dei processi naturali.

Dall'altra parte c'è, invece, l'istinto cieco, che non sa dire niente di sé, al contrario dell'intelligenza, la quale può sfrenarsi in 10.000 volumi sulla propria analisi, ma che invincibilmente ed assolutamente colpisce il centro senza rendersene conto. Qui Bergson ha subito l'influenza di un'opera di eccezionale importanza, anche se gli scienziati attuali ritengono che la metà delle cose dette siano quasi invenzioni; in particolare si tratta dei *Ricorsi entomologici* di [...], grande naturalista francese, molto celebre alla fine dell'ottocento, il quale aveva compiuto brillantissime analisi, anche se abbastanza forzate, della potenza dell'istinto negli insetti, mostrando come l'istinto di questi ultimi rendeva possibili operazioni di una complessità e difficoltà che avrebbero sfidato l'intelligenza scientifica la più elaborata.

Si vede così come, partendo da un'analisi psicologica di tipo berlioziano del tempo profondo della coscienza, opposto al tempo spazializzato della scienza, Bergson giunga ad un'interpretazione gnoseologica, opponendo due tipi di approccio alla realtà: quello dell'istinto, puramente vitalistico, intuitivo nel senso più limitativo del termine, invincibile ma inconscio, e quello, invece, dell'intelligenza, che, lentamente e senza mai veramente penetrare nel profondo, organizza però un'analisi sempre più stringente e sempre più articolata nella quale inserire la realtà.

La filosofia, secondo Bergson ha un compito ed una situazione privilegiati. In questo senso egli è nettamente antipositivista perché, lungi dall'assorbire la filosofia nella scienza, la pone al di sopra ed al di là della scienza, come faranno anche Croce e Gentile in Italia e tutti i neoidealisti in Europa.

Ruolo della
filosofia

La filosofia ha questa importanza proprio perché possiede la caratteristica di potere e dovere agire sui due piani. La filosofia deve essere capace di ritrovare la realtà profonda con un atto di intuizione. In un famoso saggio del 1903 sulla metafisica, che forse è l'opera sua più interessante sotto l'aspetto metodologico, Bergson descrive molto brillantemente questo atto di intuizione filosofica fondamentale, in cui la filosofia, trapassando tutte le limitazioni e le difficoltà dell'analisi scientifica, va al cuore della realtà con una specie di visione. Infatti, egli ha sostenuto che i grandi pensatori prima hanno un'intuizione fondamentale e poi passano la vita a cercare di elaborare concettualmente questa loro intuizione fondamentale. Vedeva i tipici esponenti di ciò in Aristotele, Spinoza, Leibniz, ecc., che erano poi i pensatori che rispondevano meglio alla sua impostazione. Non prendeva certo come esempio Kant, la sua bestia nera, e nel caso del quale il discorso sarebbe stato assai più complesso, dal momento che l'intuizione kantiana era di tipo totalmente opposto a quella di Bergson (si tratta infatti, di intuizione critica).

Per Bergson, il grande pensatore ha, quindi, un'intuizione fondamentale, che in fondo è una specie di istinto metafisico. Il pensatore è un animale metafisico, dotato di questa visione, di questa specie di raggi X, che gli consentono di vedere la dimensione profonda della realtà. Dopodiché il pensatore vive nell'illusione di poter scientificamente dimostrare quello che ha intuito.

Ne viene fuori la gigantesca sistematica della filosofia, che secondo il nostro, in fondo, non aggiunge niente di sostanziale alla intuizione profonda, anche se è rispettabile dal punto di vista comunicativo. Bergson ha sempre detto - in questo ha ragione - che il formidabile apparato dimostrativo di Spinoza non aggiunge niente alla profondità della sua intuizione della realtà come vita totale, ma è semplicemente uno strumento quasi propagandistico, di convincimento.

Allora, la filosofia per prima cosa è questa intuizione. Tuttavia non si tratta di un'intuizione cieca, ma di un'intuizione che sa dirsi e riesce a dirsi razionalmente.

Questa è la differenza fondamentale nei confronti, per esempio, dell'istinto. Perciò - cosa stranissima - secondo questa concezione un pensatore si situa tra lo scienziato e l'animale. Questo è un aspetto molto interessante di Bergson, dove lui ritrova, dopo venti secoli, l'aspetto veramente il più profondo del grande Aristotele. Secondo me, l'aspetto grande di Bergson è il fatto che egli sia il primo neoaristotelico, perchè è il primo che capisce che il problema profondo della realtà è proprio il rapporto *lògos-vita*, che era in fondo l'ossessione di Aristotele, il quale era nello stesso tempo un biologo ed un logico. Bergson è molto vicino a lui perchè anche lui è stato sempre ossessionato dalla vita naturale e le meditazioni de *L'evoluzione creatrice* sono in fondo meditazioni sul biologico. La sua è, in fondo, una filosofia della biologia, una filosofia dell'antimatematica. Su questo piano incontra chiaramente Aristotele, sia pure con un senso diverso, e non l'Aristotele fittizio, quello latino, che ha rimbacillito per secoli l'occidente, ma il grande Aristotele, il più grande pensatore che l'umanità abbia conosciuto. Solo che Aristotele è stato letto male. Tutta la filosofia attuale, secondo me, è neoaristotelismo, che però non ha più niente a che vedere con l'aristotelismo medioevale, che era una grossolana, anche se inevitabile, falsificazione. I medioevali non avevano capito di lui il nesso profondo della vita; Bergson ritrova questo nesso dicendo, appunto, che la filosofia è in qualche modo un'intuizione profonda della vita, che riesce a sollevarsi al di sopra del flusso della vita in un contesto logicamente preciso.

Aristotelismo di Bergson

Qua c'è una famosa immagine: dice Bergson che l'animale vive immerso dentro la corrente, come il pesce; lo scienziato è colui che ci naviga sopra in barchetta ed è perfettamente in grado di misurare correnti, di definire come deve operare, ma non capisce niente perchè non lo vive, lo utilizza soltanto; il filosofo è colui che nuota ed ogni tanto alza la testa al di sopra dell'acqua e si vede nuotare. Questa immagine è giustamente famosa e testimonia, di fatto, che Bergson è un pensatore estremamente immaginifico. Il suo grande successo è dovuto proprio al suo splendore estetico, tanto che divennero bergsoniani una quantità di artisti, che spesso, tuttavia, tematizzarono il suo pensiero senza comprenderne la struttura profonda.

L'uomo comune, lo scienziato e il filosofo

Bergson, come tutti i francesi, era estremamente vanitoso ed era contentissimo di questo suo successo di moda culturale, tanto che fece pericolose concessioni a degli aspetti esterni. Desiderava troppo che alle sue lezioni andasse tutta la bella società parigina, belle donne, ecc. Così si ebbe che la sua fu considerata una filosofia superficiale, cosa assolutamente non vera.

L'asse della filosofia di Bergson è nella considerazione della filosofia come qualcosa di più potente della scienza, in quanto riesce a intuire la vita profonda; nello stesso tempo è superiore all'istinto perchè sa di sapere. Qua si vede chiaramente che, malgrado il suo odio per l'idealismo tedesco, ci sono in lui tipici elementi di quel pensiero. Per l'intuizione si rifà a Schelling; l'attività a dimensione profonda e il sapersi di sé fa venire alla mente Hegel, sia pure in un contesto diverso. Tuttavia è indiscutibile che la sua matrice più profonda è una forma di quasi teoria del *bios*, teoria del biologico che, in ultima analisi, fa riferimento ad Aristotele, anche se solo per la struttura profondissima, perché tutto il meccanismo analitico e concettuale non ha ovviamente niente di aristotelico ed è paradossalmente insieme biraniano e spenceriano.

Dal punto di vista tematico Bergson è una sintesi molto personale di psicologismo biraniano e di evoluzionismo spenceriano. Però, Bergson si scatena contro il meccanicismo e l'analiticismo della scienza, battendosi violentemente contro il grande scienziato del momento: Jules-Henri Poincaré.

Jules-Henri Poincaré. Analisi delle geometrie

Poincaré, curiosamente, aveva alcuni aspetti in comune con il nostro e, fra altro, la mania della diffusione mondana del suo pensiero. Però aveva un apparato scientifico allucinatorio. Anch'egli, in nome della mania di vanità, fece pericolose concessioni al

convenzionalismo della scienza. Era un grandissimo scienziato, uno dei più grandi matematici della scienza europea. Aveva un potentissimo scetticismo, che gli veniva dal complesso della sua formazione mentale, per cui era convinto, anche in ragione di una profondissima analisi delle geometrie, che sostanzialmente le varie teorie scientifiche fossero equivalenti e che venissero scelte solo in funzione di una comodità convenzionale.

Poincaré aveva sviluppato una teoria in base alla quale le varie geometrie, cioè i vari modi in cui guardiamo alla realtà dei fenomeni, sono semplicemente caratterizzate da una serie di invarianti (strutture che non variano) rispetto ad un gruppo di operazioni che presentano determinate caratteristiche algebriche che lo definiscono come un gruppo. La geometria euclidea, per esempio, è quella geometria che lascia invariate le strutture metrico-angolari rispetto a gruppi di trasformazione a carattere traslazionale e rotazionale. Le geometrie non euclidee presentano altre caratteristiche. Poincaré, che fu soprattutto grande nella matematica, è stato uno dei creatori della topologia combinatoria, cioè di quella branca della matematica che si definisce come una pregeometria, la quale è in grado di dare ragione delle strutture più fondamentali, che sono l'esterno e l'interno, senza tener conto dei rapporti metrico angolari. Partendo da questa impostazione, egli giunse alla concezione fondamentale secondo cui noi utilizziamo la geometria euclidea e la privilegiamo rispetto alle geometrie non euclidee per due ragioni fondamentali.

La prima di queste ragioni è l'origine stessa della geometria, che è nata dalla evoluzione piana: l'umanità, infatti, è vissuta sulla terra, non altrove, e ha utilizzato i solidi. È chiaro, dunque, che, essendosi sempre trovata di fronte a dei solidi, che presentavano le invarianze tipiche della geometria euclidea, ha privilegiato, appunto, la geometria di questa invarianza. Se i pesci potessero creare una geometria all'interno di un humus, come l'acqua, che trasforma questi rapporti, evidentemente i pesci avrebbero fatto una geometria diversa da quella euclidea.

La seconda ragione dipende dal fatto che la geometria euclidea è più facile, tanto che qualsiasi geometria di tipo più complesso può considerare quello euclideo come un dominio infinitesimale.

Nella teoria di [Magnano], utilizzata nella relatività generale (in cui si parla di curvatura dello spazio, ecc.), se si prende un tassello infinitesimale dello spazio, questo è euclideo.

Questi sono i motivi per cui l'umanità ha optato per la geometria euclidea.

Poincaré, che era stato uno dei massimi studiosi di questi problemi, ne diede una trasposizione conoscitiva dicendo che nel nostro ambito la geometria euclidea è la più semplice.

In effetti egli ha sostenuto, ripetiamo, - e questo è il suo convenzionalismo - che i vari modelli scientifici della realtà sono logicamente equivalenti e sono scelti solo in funzione di un principio convenzionale di "comodità", che, in ultima analisi, è determinato dalla storia evolutiva dell'operatore. L'umanità, essendo vissuta in un mondo di solidi, che non modificano i loro rapporti metrico angolari rispetto ai gruppi di trasformazione e vivendo in un insieme estremamente settoriale, ha sempre trovato più comodo utilizzare la geometria euclidea.

Bergson utilizzò questa impostazione di Poincaré per sostenere che la scienza non conosce veramente, ma semplicemente dà luogo a delle utilizzazioni pratico-convenzionali in base a delle strutture strumentali; dal che deriva che la filosofia non deve affatto inchinarsi alla scienza perché la scienza non è che un ricettario di strutture operative, estremamente dense, complesse e impegnate certamente, ma di carattere puramente strumentale.

Scontro
Bergson-
Poincaré

Qua ovviamente si scontrò con Poincaré, che non era affatto disposto a consentire che la scienza (matematica soprattutto) non fosse considerata come conoscenza fondamentale. Affermava, al contrario, che la scienza capisce veramente e che solamente la scelta tra vari modelli matematici è un fatto convenzionale operativo. Per lui, per esempio, l'ipergeometria, che era la sua topologia, era veramente in grado di conoscere la struttura profonda della realtà. Bergson aveva veramente estrapolato, in questo caso al limite, un discorso di Poincaré senza veramente capirne la profondità. A sua volta, Poincaré non aveva desiderio di approfondire troppo, nelle sue opere filosofiche, le tematiche che affrontava, perchè il suo maggiore interesse era, in questo caso, di carattere divulgativo.

Lezione 42

1.5. Spiritualismo e antipositivismo

1.6. Etica e religione

Tornando a Bergson, in lui è evidente la contrapposizione tra intuizione scientifica e analisi scientifica, tra istinto ed intelligenza, tra durata e spazio temporalizzato, che diventerà poi la famosa dicotomia materia/memoria, del testo omonimo, la cosa più profonda, e, ovviamente, la meno letta, ma era veramente geniale e solo adesso si è capito essere veramente fondamentale.

Nel 1896, proprio con *Materia e memoria*, Bergson attaccò la cittadella del positivismo scienziato, nella teoria del cervello. Si trattava della teoria secondo cui - formula famosa di un positivista francese - "il cervello produce il pensiero come le reni producono l'urea". In questa figurazione c'era un aspetto provocatorio rispetto allo spiritualismo e la provocazione funzionò. Tuttavia, Bergson, invece di fare la solita battaglia polemica, dato che era un grosso pensatore, accettò la sfida. Disse che poteva essere vero quello che era il contenuto della affermazione della teoria del cervello; affermò che anzi lo scienziato non poteva che pensare in questo modo, altrimenti non farebbe scienza, ma deliri metafisici.

Materia e memoria: contro la teoria positivista del cervello

A questo punto, aprendo una parentesi, mi piace ricordare che Bergson ha sempre odiato la metafisica tradizionale. È un metafisico che odia la metafisica e questo è proprio aristotelico. Anche Aristotele era un metafisico che odiava la metafisica platonica e ha creato, a suo modo, una metafisica scientifica, proprio come Bergson.

Tornando a quanto si diceva sopra, Bergson, nelle raffinatissime analisi di *Materia e memoria*, analisi molto precise e nello stesso tempo ferocemente critiche nei confronti del positivismo (che conosceva come le sue tasche, il che è d'altronde indice di una latente simpatia), disse che sostanzialmente l'errore del positivismo era di confondere una condizione di manifestazione con una manifestazione genetica. Qui c'è la famosa immagine dell'attaccapanni. Disse che un abito non può sostenersi se non è attaccato ad un attaccapanni. Il che significa certamente che, se non c'è l'attaccapanni, cade terra, ma non significa affatto che l'attaccapanni sia la genesi dell'abito.

Immagine dell'abito e dell'attaccapanni: antimaterialismo di Bergson

Lo stesso ruolo svolge l'apparato neurofisiologico; gli emisferi centrali del cervello sono la struttura operativa a cui è collegata la memoria, senza di essi la memoria non potrebbe sostenersi e attuarsi. Questo non vuole minimamente dire che l'apparato centrale sia la causa della memoria e della durata profonda. Non sto a ridirvi l'analisi nei dettagli, ma vorrei sottolineare che, a mio parere, *Materia e memoria* è il testo più interessante dell'antimaterialismo. I materialisti, in fondo, devono lottare fondamentalmente contro due opere, quella di Berkeley ("esse est percipi") - cosa che capì perfettamente Lenin come si evince dal suo *Materialismo ed empiriocriticismo* - e *Materia e memoria*. Quest'opera infatti, attacca il materialismo in un punto focale; lo

attacca bene e ancora oggi una posizione materialistica, che si basi sul concetto che effettivamente il pensiero è causato dal cervello, deve poter rispondere alle obiezioni di Bergson. Ho scoperto recentemente con interesse che uno degli attuali grandi neurofisiologi, uno dei pochi [irritualisti] in questo campo, l'inglese [...], nella sua ultima opera ha fatto un'analisi molto interessante, che ricorda proprio Bergson.

Bergson ha ragione quando afferma che non basta dire, come hanno sempre fatto i positivisti, che senza cervello non c'è pensiero; questo vuol dire semplicemente che senza trasmissioni comunicative non c'è comunicazione di pensiero. È certamente vero che nessuno ha mai visto un pensiero senza la presenza di un cervello pensante, ma, se questo costituisce un indizio, non è prova. Il cervello è certamente un apparato necessario alla operatività di questa attività profonda, senza però necessariamente costituirla. In fondo, quando un selvaggio sente la radio, pensa che questa scatoletta produca pensiero, mentre non è che uno strumento che permette di trasmettere il pensiero del cervello umano.

Per Bergson la memoria è la realtà profonda del pensiero, la durata interna, mentre la materia è la materia cerebrale.

Una volta fatto questo, Bergson ha praticamente detto tutto e con questa opera, come con *Saggi sui dati immediati della coscienza*, ha costruito la vittoria nella sfida con il positivismo. Infatti, Bergson, dopo queste opere, venne immediatamente insegnato nei licei e catapultato nel centro più prestigioso della cultura francese, quel "Collège de France", dove sfresenierà quarant'anni. Ma mancava ancora, a questo punto, per attuare il definitivo trionfo, l'attacco al materialismo evoluzionistico nell'ultima sua fortezza: dopo il cervello, l'evoluzione biologica. Una volta conquistata l'evoluzione biologica al nuovo spiritualismo, la bancarotta del positivismo sarebbe diventata irreversibile.

A questo punto Bergson compì quello che considerava, a mio parere erroneamente, il suo capolavoro *L'evoluzione creatrice*. A mio parere, invece, il suo capolavoro è *Materia e memoria*.

L'evoluzione creatrice fu letta da tutti: scienziati, filosofi, pensatori in genere. È stata un enorme successo editoriale analogamente a quanto era avvenuto per *L'origine della specie* di Darwin, di cui, in fondo costituiva una risposta. In questa opera Bergson applica, a livello cosmico, l'analisi che fino ad ora aveva applicato a livello umano.

Qua sta, a mio parere, il difetto fondamentale di quest'opera, cioè nel fatto che Bergson estrapola in modo estremamente ampio e temerario. Lo fa certamente con uno splendore di stile che lo fa preferire ad un romanzo, ma l'apparente chiarezza, tipica del pensiero francese, anche in lui nasconde delle oscurità. Si è detto che Cartesio, il creatore della *clarté*, è il più oscuro dei grandi pensatori; certamente più oscuro di uno Spinoza, a anche se apparentemente è un cristallo. Bergson riprende la tradizione francese in questo senso: apparentemente scorre, ma, quando ci si immerge dentro, si scoprono strane cose. Il difetto sta nella estrapolazione eccessiva e nel fatto che in fondo egli afferma, ma non prova. La sua è un'affermazione suggestiva, che, però, non diventa mai una prova.

In questa opera egli sostiene che, mentre l'evoluzionismo positivistico ha concepito l'evoluzione come un meccanismo necessario (mutazione, selezione, ecc.), l'evoluzione è, invece, contingente e creativa. L'aggettivo *creatrice* del titolo è la distruzione del sostantivo *evoluzione*. Non siamo in presenza di un meccanismo necessario, ma di un'emergenza creativa. Questa emergenza creativa ha luogo con modalità estremamente particolari perchè l'evoluzione è una specie di grande flusso avanzante, che lascia binari morti, deviazioni laterali, che sono appunto le specie bloccate.

**Contro il
materialismo
evoluzionistico:
l'evoluzione
creatrice**

La realtà è così un'asse di formidabile spinta creativa (in ultima analisi non ha niente di materiale) la quale, ricadendo, si cristallizza e si blocca nelle forme biomateriali bloccate; si pensi alle varie realtà animali.

Slancio vitale e cristallizzazione

Da qui nasce un'altra famosa immagine: una gigantesca colonna d'acqua, una specie di gigantesca fontana. Questa colonna è la creatività del reale che, in ultima analisi, è libertà. Ricadendo in basso, l'enorme getto di acqua si cristallizza, si congela; questi elementi congelati, geometrizzati e meccanizzati non sono altro che gli elementi della realtà studiati dalla scienza.

La realtà è infinita libertà creativa la quale, ricadendo, diventa materia, oggetto della scienza meccanicistica. "Distendendosi si estende". La distensione, nel senso di decadenza della tensione, della evoluzione creatrice, dà luogo alla estensione geometrizzata.

Libertà della evoluzione creatrice

Come immagine è bellissima, come pensiero è suggestivo, ma bisognerebbe dimostrarlo e Bergson sicuramente non lo dimostra. Mentre in *Materia e memoria* e nei *Saggi sui dati d'immediata coscienza* c'è una ricca analisi in cui, anche se non proprio dimostra certo vengono posti una quantità di problemi, qua c'è solo un grande tema metafisico: il getto della energia creatrice che cadendo e distendendosi, si esprime e si meccanizza. Questa è appunto la metafisica bergsoniana.

Ne *L'evoluzione creatrice* Bergson compie l'operazione di trasferire i risultati della sua analisi psicologico-metafisica dal campo della esperienza umana alla realtà totale, cercando appunto di vedere nella evoluzione generale della realtà la stessa dicotomia che aveva trovato nella realtà psicologica: il dualismo tra una realtà profonda, caratterizzata dalla creatività e dalla libertà, dalla qualità, a cui si oppone una realtà superficiale, caratterizzata dalla spazialità, dal meccanicismo e dal riduzionismo.

Dalla coscienza alla realtà totale

Allora lui ha trovato una durata universale, che sottende all'evoluzione, il famoso *élan vital*, lo slancio vitale, l'energia che crea una dinamica oggettiva per poi ricadere e dare luogo alla estensione caratteristica di tutta la meccanicistica della natura. Per cui la materia non sarebbe allora altro che una ricaduta dello spirito, cioè dello slancio vitale.

In questo modo l'itinerario di Bergson, partito dall'analisi biraniana, ritrova paradossalmente alcuni motivi fondamentali del neoplatonismo.

Neoplatonismo ed eleatismo di Bergson

Non a caso uno dei pensatori più amati da Bergson era Plotino. Ritorna un motivo in lui fondamentale: la ostilità al meccanicismo materialistico spazializzato e l'insistenza sulla realtà sostanziale profonda della temporalità creatrice, che è la sua sigla, con la definitiva chiarificazione del fatto che l'intelligenza può comprendere solo il discontinuo. A questo punto ci sono in lui le analisi sui paradossi di Zenone. Secondo il nostro, Zenone aveva giustamente individuato come l'intelligenza si trovi a suo agio solo nel discontinuo, dato che il movimento non può essere compreso analiticamente.

Per comprendere, invece, la continuità della vita e capirla veramente ci si deve immergere dentro con un atto che egli definì di intuizione totalizzante.

Da Zenone a Bergson, secondo quest'ultimo, c'è una specie di continua lotta dell'intelligenza, che non può capire il continuum, con la vita per cercare disperatamente di ridurre analiticamente il continuo a discontinuo, il tempo a spazio e la vita a meccanismo. Questa operazione fallisce sempre mostrando così la sostanziale improprietà di questa impostazione mentale.

A questo punto ormai Bergson aveva distrutto la roccaforte del positivismo francese: dalla evoluzione naturale alla teoria neurofisiologica del pensiero anche se in modo più analogico e suggestivo che veramente e scientificamente cogente e convincente. Non gli rimaneva che concludere, come tutti i grandi pensatori, con una teoria morale e politica.

Questa teoria si fece attendere ed arrivò solo nel 1932 con un'opera che presenta, però, un alto interesse: *Le due fonti della morale e della religione*, dove praticamente Bergson opera un'ulteriore operazione di trasferimento. Quello che dalla esperienza umana aveva trasferito nella natura, ora lo trasferisce alla storia spirituale dell'umanità. Lo fa, comunque, in modo molto interessante.

Egli contrappone due morali e due religioni: la religione chiusa e la religione aperta, la morale chiusa e quella aperta. La religione chiusa è caratterizzata da una sua ritualità meccanica, bloccata da una dogmatica concettualizzata, per cui si costituisce come sistema teologico ritualistico organizzativo, come tutte le grandi religioni della storia. Ad essa si oppone la religione aperta, caratterizzata dallo slancio mistico, mentale, dell'anima verso Dio; è la grande mistica, a cominciare da quella orientale, per proseguire con quella dei profeti di Israele, con Cristo ed i grandi mistici del cristianesimo (S. Caterina da Siena, S. Giovanni /della Croce/, S. Teresa d'Avila, ecc.) e, in senso orizzontale, caratterizzata dall'amore per i fratelli. La religione aperta è, in fondo, la trasposizione storico-religiosa della durata e dello slancio vitale, che trascendono ogni organizzazione, ogni blocco ed ogni meccanismo di riduzione meccanicistica.

Religioni e morali chiuse e aperte

Blocco e slancio creativo

Invece, la religione chiusa, con la sua massiccia organizzazione ritualistico-spirituale è la trasposizione mentalistica della spazialità geometrica. Perciò tutta la storia delle religioni è caratterizzata, secondo Bergson, dalla lotta implacabile tra queste due istanze: un'istanza organizzativa bloccante, da una parte, e, dall'altra, quella dello slancio creativo dell'umanità e dell'amore. Una visione molto bella, come si vede. Si tratta sempre dello stesso pensiero che si modula su ritmi e domini diversi.

La stessa cosa fa per la morale; anche qui la sua è un'analisi geniale. Ci sono due morali. Una è la morale delle obbligazioni, una morale statica, tipica del gruppo organizzato e caratterizzata da un tessuto implacabile di diritti e doveri. Qui ovviamente Bergson attacca Kant, che è il tipico pensatore dell'obbligazione. Nel campo morale, se si deve trovare un'analogia del suo pensiero col pensiero tedesco bisogna fare riferimento a [...]. Questa morale, tutta fatta di divieti ed imposizioni, è caratterizzata psicologicamente dal ripiegamento del gruppo su se stesso per difendersi dalle tensioni interne ed esterne; gruppo che non può difendersi che, appunto, ripiegando su se stesso, chiudendosi ed irrigidendosi e degradandosi da vita creativa a forza di forma. C'è anche qui la solita dicotomia tra vita e forma, slancio vitale e meccanismo.

Morale chiusa dell'obbligazione

A questa morale chiusa dell'obbligazione si contrappone la morale libera, che corrisponde alla religione aperta dell'amore, quella che non regola il negativo, che non afferma che l'uomo agisce per timore e obbligazione, ma agisce per slancio vitale e per volontà di costruire una comunità umana con una morale più alta.

Morale libera dell'amore

Mentre tutto ciò che è meccanicismo, strutturalismo, è praticamente sotto il segno del no, la morale aperta, la società aperta è caratterizzata dal sì ascendente. Secondo questa morale, io non voglio difendermi, voglio espandermi e per questo devo dire di sì ad una comunione più ampia, più libera e in divenire. Qui, come si vede, c'è qualche vago accenno che ricorda quello che c'è di più suggestivo in Nietzsche, ma mentre quest'ultimo si caratterizza per modalità critico-distruttive estremamente particolari, Bergson riprende i motivi profondi del cristianesimo e, in fondo, del neoplatonismo. C'è in Bergson il motivo del ritorno all'Uno, all'assoluto, attraverso la liberazione.

La sua analisi è molto suggestiva perchè analisi di un dualismo e di una società chiusa, tribale, che dà luogo alla religione organizzativo-ritualistica, alla morale della obbligazione e della negazione, la quale viene poi rotta, spezzata e proiettata in avanti dall'urto formidabile dell'eroe.

Gli eroi

La rottura avviene perchè lo slancio vitale e creativo si incarna nell'eroe, l'eroe storico, che può essere l'eroe del concetto, Socrate, quello che rompe lo schema del concettualismo naturalistico greco, creando la filosofia della libertà della coscienza. In fondo il lontano predecessore di Maine de Biran, di Leibniz e di tutti gli spiritualisti è proprio Socrate, colui che ha affermato "conosci te stesso nella interiorità della tua coscienza".

C'è poi l'eroe religioso: Buddha, i profeti di Israele, il Cristo, che hanno tutti spezzato il modulo spiritualistico organizzato, del bramanesimo il primo, dell'ebraismo ridotto a religione nazionale i secondi, e della mentalità farisaica il terzo, che si lancia verso un Dio completamente rivissuto in una tonalità di comunione nuova.

C'è, infine, il grande eroe morale: i riformatori ed i ribelli della storia, che hanno spezzato la società chiusa dell'interesse e della obbligazione per lanciarla sulla via di una più alta socialità.

Bergson conclude con la differenziazione tra la vera democrazia occidentale (che tuttavia è romantica e metafisica perchè sganciata dalle problematiche reali sociali ed economiche; Bergson è stato sempre un nemico, sia pure non dichiarato, del socialismo) e la società [alveare] caratterizzata dal legame organizzativo e dal blocco difensivo.

**Democrazia
(francese) contro
capitalismo
selvaggio ed
Unione Sovietica**

Egli vede sia nella società capitalistica scatenata, sia nella società sovietica, due tipiche manifestazioni di questo secondo tipo di società a cui contrappone una democrazia che si incarnerebbe nella Francia. E qui emerge il tipico nazionalismo francese (la grandezza della Francia) che si combina con un tentativo metafisico che, paradossalmente, impedirebbe uno sviluppo della stessa benamata Francia.

Bergson era politicamente un nostalgico della democrazia radicale francese del 1910, la quale, per lui, era minacciata da due parti: dalla creazione del neocapitalismo di massa (America) e dall'alternativa della società sovietica. Dal punto di vista politico *Le due fonti della morale e della religione* sono un tentativo, interessante e suggestivo ma fallimentare, fatto dal più grande intellettuale, di salvare la repubblica democratica, di salvare concettualmente cioè un mondo che già era al tramonto.

Paradossalmente, questo pensatore del rinnovamento e dello slancio vitale è stato sempre un moderato. Non si è mai scontrato con nessuno. Era proprio psicologicamente, socialmente e politicamente un vero moderato. E per salvarsi l'anima ha tirato fuori una concezione rimasta famosa. Dice che il fatto che si accentui nel mondo moderno l'organizzazione, la strutturalizzazione, la scientificazione, non è di per se stesso un fatto negativo, a condizione che ciò avvenga con un'accentuazione della libertà profonda, cioè che si dia alla tecnica un supplemento d'anima (formula famosa) di cui essa ha bisogno.

**Moderatismo di
Bergson**

Così si conclude il bergsonismo. Pensiero abbastanza complesso e stranamente contraddittorio. È un pensiero nello stesso tempo tradizionale e molto nuovo. È tradizionale perchè in esso si scoprono immediatamente delle strutture aristoteliche e neoplatoniche profonde, però rielaborate in modo molto originale ed altamente suggestivo. Soffre di un difetto fondamentale: di essere (un po' come la Francia) non vera creazione. È il pensatore dello slancio vitale, ma in fondo egli non è riuscito a rispondere alle sue stesse esigenze. È quasi riproposizione, sia pure con un vestito nuovo, di qualcosa che non solo è già presente, ma addirittura superato nell'ambito della storia del pensiero.

Conclusione

In lui si sente subito una capacità magnifica, una ricchezza tematica ed anche una serietà d'impegno eccezionale, ma si ha sempre l'impressione del *déjà vu*. Non c'è fondamento filosofico; c'è un'estremamente bella riproposizione modernizzata della grande filosofia spiritualista.

C'è un elemento veramente originale in lui ed è la teoria della *durée*, che non a caso è quello che ha veramente influito profondamente nella cultura moderna. Se

Bergson non ha modificato la filosofia, ha sicuramente modificato la letteratura invitando gli artisti non più a rappresentare e descrivere il mondo, ma ad esprimere il flusso della coscienza; e non si può dire che gli artisti non abbiano seguito il suo invito.

Lezione 43

2. BENEDETTO CROCE

2.1. Significato e caratteri generali della filosofia crociana

2.2. Estetica

Mentre in Francia Bergson instaurava la sua dittatura filosofica, la stessa cosa succedeva anche in Italia per opera di un pensatore che ha concluso la stessa operazione, sia pure con una sigla diversa. Questo pensatore è Benedetto Croce.

Come Bergson, Benedetto Croce è stato indebitamente esaltato in vita, considerato uno dei giganti del pensiero umano, per essere poi troppo vilipeso subito dopo la sua scomparsa.

Sopravalutazione di Croce

Come i bergsoniani dicevano, del loro maestro, che era pari di Aristotele e di Kant ecc., così i crociani hanno paragonato Croce ai grandissimi del pensiero; ma Croce, secondo me, rimane pensatore inferiore e Bergson, dato che, tra l'altro, gli manca un minimo di comprensione della scienza moderna. In Croce, vorrei precisare, l'incomprensione della scienza inficia fortemente il suo discorso perché, non sapendo affrontare la scienza, ha accantonato completamente questo tema dal suo discorso. In compenso Croce aveva molto sviluppato un aspetto che non esisteva in Bergson (che anzi costituisce l'aspetto carente della filosofia francese) e cioè un senso profondo della storicità.

Assenza della scienza e presenza della storia

Infatti, mentre il bergsonismo è un psicologismo assoluto, il crocianesimo è un storicismo assoluto. Se il padre di Bergson è la psicologia biraniana, il padre di Croce, da lui dichiarato tale, è il grande storicismo vichiano.

Di Vico, Croce mantenne i due assi fondamentali e li mantenne anche per un fatto, direi, psicologico, perché la mente di Croce è simile a quella di Vico: la passione per la storicità, intesa come realizzazione di una sostanza profonda, la passione per l'arte, per la poetica, per la poesia, considerata come momento fondamentale di libertà. Insieme a questi aspetti, Croce mantiene di Vico anche gli aspetti negativi: l'incomprensione per la scienza. C'è da dire che Vico aveva capito la fisica a lui contemporanea, mentre Croce non capì mai la fisica della meccanica moderna. Questo per l'ovvia ragione che, mentre Vico sapeva qualcosa di scienza, Croce non ne capì mai niente. Insieme a questo, Croce ha in comune con Vico una strana sordità per l'esperienza estetica che non fosse letteraria.

Debito verso Vico

Infatti, è inutile cercare in Croce una teoria della scultura, della pittura, della musica, ecc. Quando Croce, come Vico, parla di arte, intende la poesia e, in fondo, non capisce nemmeno il romanzo. La critica letteraria di Croce è incentrata quasi esclusivamente sulla poesia e sul teatro drammatico. Non ha compreso neanche la lirica che c'è nella poesia epica. Per Croce la poesia epica non è mai esistita; non ha capito quello che c'è di poetico nell'epica perché non ha capito il momento lirico dell'epica. Eppure l'Iliade, l'Odissea, la Divina Commedia sono grandissime opere poetiche con effetti lirici incalcolabili.

Riduzione dell'arte alla letteratura (poesia)

C'è dunque in lui una strana limitazione, che è presente fin dall'inizio nella tematica crociana. La tematica crociana è una tematica profonda; ma Croce non è un grande pensatore a causa di questa sua limitazione fondamentale, cosa che è tanto più strana in quanto Croce passava per essere l'uomo più colto d'Italia; infatti ha scritto e lavorato con un'intensità quasi fantastica. Egli era energia mentale dispiegata; solo che questa enorme energia è stata troppo concentrata.

La cultura di Croce era smisurata, ma di carattere intensivo piuttosto che estensivo. Questo fatto ha pesato molto e per questa ragione, a mio parere, si è trovato ad essere meno attrezzato di Bergson, che, in effetti, era molto più ignorante di lui. Quando i due si conobbero, Croce rimase esterrefatto della grande ignoranza filosofica di Bergson, perchè scoprì che questi non aveva letto altro che un po' di Platone, di Aristotele, di Leibniz e *La critica della ragion pura* e niente altro, che è effettivamente un po' poco. Tuttavia il registro di Bergson era estensivamente ampio, anche se senza troppi approfondimenti. Croce sapeva tutto in campo di estetica, ma in certi settori non sapeva assolutamente nulla.

**'Intensività'
della cultura di
Croce**

Questo spiega un aspetto paradossale: il fatto che, mentre Bergson era veramente e quasi maniacalmente filosofo, Croce odiava i filosofi, cosa che mi sembra molto interessante. Croce ha sempre odiato i filosofi di mestiere e si è sempre rifiutato di colloquiare con i filosofi italiani pienamente tali. Era proprio per lui una scelta di campo; chi parlava solo di problemi filosofici (del bello, del vero, ecc.), lui non lo digeriva. Per lui la vera filosofia è quella di coloro che, come Vico ed Hegel, non hanno riflettuto su concetti universali, ma sulla realtà concreta. Il filosofo per lui è lo storiografo, non il teorico.

**Rapporto tra
Croce e la
filosofia**

Questo è l'aspetto grande di Croce; lui ha sempre odiato la teologia filosofica, ed ha capito che tutta la filosofia moderna non è altro che filosofia teologica. Il suo odio per la teologia lo ha portato a ritrovare l'aspetto più grande di Hegel, il fatto cioè che si fa filosofia non parlando delle entità filosofiche, ma parlando della storia, di cose reali, di fatti avvenuti, di opere scritte, di lotte politiche e sociali. Solo in questo caso si fa veramente filosofia. Colui che scrive trattati sul vero, sul bello, ecc. non è altro che un epigono tardo della filosofia medioevale. E Croce non ha mai deviato di un pollice da questa impostazione fondamentale.

Quando aveva sedici anni e lesse i primi libri di filosofia, disse di aver capito immediatamente che c'è una pseudofilosofia, che è in effetti una teologia laicizzata, quella di Platone, Aristotele, Leibniz, e che c'è poi un grandissimo pensiero, il vero pensiero, quello dei grandi Vico e Kant, che hanno posto per sempre la storicità e la costruttività alla base del filosofare. Hegel poi era la sintesi tra Vico e Kant; solo che Hegel, a sua volta, è caduto nelle pastoie della teologia germanica perchè è stato rovinato dall'ambiente luterano della Prussia. Allora il salvatore della umanità appare alla fine dell'ottocento, quando nasce Benedetto, che sarà il restauratore ed il definitivo sistematore del grande pensiero occidentale.

La sua prima opera fondamentale è *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, del 1907; una delle sue ultime opere, tra le più suggestive, è il famoso *Saggio su una pagina sconosciuta della vita di Hegel*, del 1951, anno della sua morte. In questo saggio egli immagina di aver scoperto una pagina inedita della vita di Hegel, in cui Hegel riceveva un nobiluomo napoletano, che gli faceva una specie di lezione dicendogli dove aveva sbagliato; gli esponeva il suo pensiero ed alla fine Hegel riconosceva che il napoletano aveva ragione. È una specie di delirio nel quale Hegel abbandonava il suo posto a Benedetto Croce, il suo più vero e profondo continuatore.

La tematica fondamentale di Croce è stata ridare all'umanità il vero Vico ed il vero Hegel. Anche qui c'è un motivo profondamente nazionale. Croce è un grande nazionalista, ma questo non gli impedì, almeno a partire dal '24, di dire peste e corna dei fascisti, analogamente a quanto fece Bergson nei confronti dei nazionalisti francesi de l'*Action Française*. Il nazionalismo di Croce consiste nel riscoprire, con Vico, la grande filosofia nazionale: lo storicismo scettico. Nello storicismo italiano, infatti, c'è un'evidente venatura di scetticismo.

**Nazionalismo
crociano**

Croce non nasce da una problematica filosofica generale, ma da una profonda riflessione su delle indagini particolari. Questo perchè Croce ha sempre detestato la

**Interessi di
Croce**

filosofia generale in senso lato e ha sempre ritenuto, sulla scia del Vico e in certo senso di Hegel, che la filosofia, la più profonda, nasce da una riflessione su indagini reali. Questo fatto dimostra che Croce, malgrado il suo odio per il positivismo, è un pensatore che viene dopo la grande esperienza positivista, perchè del positivismo mantiene questo aspetto della concretezza.

Gli interessi fondamentali di Croce furono sempre: 1) la poetica, 2) la storia. Non a caso l'aspetto della filosofia di Croce più originale e più conosciuto universalmente è l'estetica. Tutto il mondo riconosce in lui uno dei massimi pensatori del novecento nel campo estetico. La sua filosofia generale, d'altra parte, è uno storicismo assoluto.

Da segnalare che Croce non ha avuto una formazione accademica. È il solo grande pensatore che non possieda titoli di studio accademici e che non abbia mai svolto attività accademica. Non si laureò mai, non entrò mai all'università, cosa unica nella storia del pensiero dell'ottocento e novecento europeo.

Note biografiche

La sua vita fu segnata dapprima dall'influsso potente della famiglia Spaventa che lo adottò dopo che rimase orfano dei genitori, periti nel terremoto di Casamicciola (lo adottò Silvio, ma attraverso di lui subì l'influenza di Bertrando). Però il suo interesse fondamentale, già in età giovanile, fu soprattutto lo studio dell'arte ed in particolare della poesia e del teatro dell'età barocca, interesse che si manterrà per tutta la sua vita. Più tardi scriverà una celebre storia della cultura nell'età barocca. D'altra parte presentò presto un forte interesse storico politico e in questo campo subì l'influsso del solo pensatore vivente cui egli riconoscerà un merito: Antonio Labriola, il fondatore del marxismo in Italia. Egli seguì Labriola per un certo periodo, alla fine dell'ottocento, tanto che si avvicinerà, in questo periodo, anche alla tematica socialista, per poi diventarne immediatamente un accanito nemico per ragioni complesse. Intanto aveva interessi di classe ben definiti: era un grosso proprietario agrario del foggiano. Anzi io ho conosciuto un suo intendente che lo dipingeva come un abile gestore dei propri interessi economici. Questa appartenenza di classe non poteva portarlo ad un'identificazione con il movimento operaio o addirittura con quello dei contadini del Sud, che lui in particolare sfruttava. D'altra parte egli interpretò subito il marxismo come una filosofia della storia di tipo antiquato storicistico-hegeliano teologizzante. Si trattava di un'interpretazione del tutto errata, secondo me, ma che diventerà l'asse della sua critica al marxismo. Egli dirà che il marxismo è una revisione larga di una specie di dogmatismo sulla provvidenzialità della storia, ecc.

Labriola e il marxismo

Verso la fine del secolo si staccò da Labriola e, sulla trentina d'anni, cominciò ad elaborare il suo pensiero. Il suo primo contributo fu *Storia ridotta sopra il concetto generale dell'arte*, che è del 1893. Nell'ultimo decennio dell'ottocento elaborò la sua tematica fondamentale, quella che troverà la sua prima espressione, non a caso, nella *Estetica* (1899), che fu poi successivamente più volte rielaborata.

Qual è il fulcro della problematica estetica di Croce? Anzitutto la concezione che l'estetica si deve reggere su una ricca ed articolata analisi concreta. Deve essere, cioè, la filosofia soggiacente ad un'analisi reale. Infatti, Croce, in tutta la sua vita, ha scritto una ventina di volumi di critica letteraria, talora estremamente acuta e geniale, talora sorda e superficiale soprattutto nei confronti delle tematiche più innovatrici della letteratura contemporanea. È rimasta celebre la sua sordità su tutta la letteratura innovativa: l'espressionismo, il postdecadentismo, Kafka, Musil, Mann, Joyce, Brecht. Ha opposto sempre a tutti questi scrittori un'accanita resistenza, mostrando nei loro confronti un gusto veramente bloccato, che mostra, per certi versi, il limite del suo pensiero e della sua sensibilità, ma mostra anche che era, tuttavia, un'eccezionale tempra di pensatore e di uomo.

Infatti, tutto si può dire di Croce, ma certo egli è un uomo che non ha soggiaciuto a mode culturali, cosa notevolissima in un pensatore del novecento, dal momento che i pensatori del novecento sono stati pensatori delle mode.

Dopo tutta una seria di analisi, Croce approda al tentativo di ricomporre la tematica generale dell'estetica, che, nel suo caso, è più precisamente una poetica. Abbiamo già detto come uno dei limiti di Croce consista proprio nel fatto che egli riconduce di fatto, non di diritto, la problematica estetica ad una poetica. Tanto è vero che il suo pensiero applicato alle altre arti rimane, perlomeno, molto vago. Qualcuno, dopo di lui, ha tentato di fare una critica crociana delle arti figurative e della musica, ma con esiti molto deludenti.

Estetica come poetica

Comunque il fulcro del pensiero di Croce in materia di estetica era imperniato su due preoccupazioni. La prima era quella di salvare la perennità dell'arte dalla minaccia hegeliana della morte dell'arte. Croce ha sempre amato molto più la poesia della filosofia e non era disposto, anche psicologicamente, a sacrificare la poesia alla filosofia. La seconda preoccupazione era quella di salvare l'autonomia dell'arte - questo è un aspetto fondamentale - dalle minacce che provengono da ogni parte, sia dall'idealismo tedesco, sia dal positivismo europeo, per i quali l'arte diventa o filosofia inferiore o scienza inferiore o psicologismo e via dicendo.

Per la perennità e l'autonomia dell'arte

Non si dimentichi che i positivisti cercavano di spiegare il fatto estetico attraverso altri fatti; per esempio, attraverso tutta la complessa struttura sociopsicologica. Però andavano a sbattere contro una difficoltà fondamentale: come si spiegano le differenze di valore artistico tra poeti che nascono dallo stesso humus sociopsicologico? Per es, c'erano delle analisi incredibili sul Tasso, spiegato sulla base della sua follia. Ora, se è ovvio che alcuni aspetti contenutistici di Tasso si spiegano anche come dovuti alla sua follia, come - altro esempio - la società francese del 1830 contribuisce a spiegare i contenuti dei romanzi di Balzac, tuttavia nessuna analisi psichiatrica del Tasso o nessuna analisi della Francia possono dar conto del fatto che Tasso e Balzac sono grandissimi letterati mentre altri pazzi sono mediocri poeti e altri scrittori, che esprimono la stessa società di Balzac, sono mediocri scrittori.

Di fronte a questo tipo di atteggiamento, giustamente Croce ha posto l'estetica nella sua vera problematica, qualunque cosa si possa poi dire circa le sue soluzioni. Croce ha posto il problema centrale del giudizio estetico e non della causalità dei contenuti, come facevano altri e come spesso è accaduto di fare anche ai marxisti, come, per esempio, anche a Lukács. Lukács spiega benissimo che Kafka e Musil sono degli artisti della decadenza della borghesia, mentre Stendhal e Balzac sono gli artisti dell'ascesa della borghesia; ma quello che, invece, dovrebbe spiegare è il fatto che ci sono artisti grandi ed artisti mediocri delle ascese e delle discese della borghesia; ovviamente, si vedrebbe che la differenza non è dovuta ai contenuti sociali delle loro opere.

Centralità del problema del giudizio estetico

Croce, giustamente, si è posto il problema di che cosa costituisce un'opera d'arte in quanto opera d'arte, quale è il problema della estetica, fermo restando che l'estetico è ovviamente legato a tutto il resto: l'artista è psicologicamente, socialmente, ideologicamente e politicamente tributario di tutto l'ambiente storico del suo tempo. È chiaro che il Tasso è un poeta della controriforma e l'Ariosto del rinascimento ancora in fiore, però questo non costituisce la specificità della poetica dell'Ariosto e del Tasso.

Queste cose a noi sembrano ovvie, ma sembrano tali perchè c'è stato Croce che le ha dette, perchè Croce ha costretto l'estetica a mettersi su questa strada esatta. Quando Croce ha cominciato a scrivere, in circolazione c'erano cose pazzesche; per esempio, che Leopardi si spiegava con la sua vita psicologica così complessa; mentre con questo la poesia di Leopardi non ha niente a che vedere, nel senso che la grandezza di Leopardi non è dovuta alla sua gobba e alla sua angoscia; queste sue particolarità

possono spiegare determinate sue scelte o atteggiamenti, ma non il suo impatto lirico così particolare.

Contro il positivismo ed il razionalismo estetico, Croce riprende la grande lezione critica di [...] e dell'estetica romantica tedesca, depurata delle sue ossessioni metafisiche, cioè dalla sua pretesa che l'arte sia l'accesso ad un mondo superiore, alla dimensione metafisica della realtà ecc.

Questa depurazione significa che l'arte, come ha insegnato per primo il grande Kant, è un momento autonomo. Ci sarà sempre arte, perchè essa è un'attività fondamentale dello spirito, perchè l'arte è un momento dello spirito, un momento certamente sempre collegato, ma autonomo nel suo ambito. Però bisogna caratterizzare questo ambito. Qui abbiamo la formula fondamentale di Croce, per il quale l'arte è "l'intuizione-espressione lirica dell'individuale", formula che poi i crociani trasformeranno in una specie di credo scolastico diventato assurdo per la sua ripetizione incontrollata. Cosa significa "intuizione-espressione"? Per Croce l'intuizione e l'espressione sono, per così dire, l'una il rovescio dell'altra. Per lui non esistono quadri non fatti, poesie non scritte, opere non veramente costruite e formulate. Quando l'artista ha veramente l'intuizione di qualcosa, immediatamente esprime questa stessa intuizione. Questo non significa che necessariamente debba scriverla; ci può essere un pazzo che non scrive mai niente e si tiene tutto nella mente; però l'intuizione deve essere detta, espressa almeno a se stessi. Il vagolare non è niente; l'intuizione deve essere formulata, deve essere espressa.

Definizione di arte

Questa intuizione-espressione riguarda l'*individuale*. Questo significa che l'artista si differenzia dallo scienziato, dal filosofo, dal politico ecc., per il fatto che egli non costruisce una teoria conoscitiva dell'universale, né una teoria operativa, né uno schema operativo di un'azione pratica. L'artista intuisce profondamente un aspetto singolare, reale, e questo aspetto singolare (*individuale* nella terminologia crociana) viene immediatamente espresso attraverso una partecipazione interna di tipo emotivo. Per questo è intuizione *lirica* dell'individuale in cui, appunto, il termine lirica significa che c'è una partecipazione emotiva ed una ricostruzione interna.

L'individuale, ovviamente, è reale nel senso che diventa reale, non è detto che sia tale nel senso fattuale del termine.

Naturalmente l'individuale è anche un individuale fantastico, non deve essere fattualmente concreto. Renzo e Lucia, per esempio, sono degli individuali reali, ma non sono mai esistiti, e così Don Chisciotte e così via. Sono individuali che diventano reali solo proprio in quanto individuali; il grande artista è caratterizzato proprio dalla sua capacità di creare degli individui, non di rappresentare simboli o schemi.

In questa ottica si comprende facilmente perchè Croce abbia tanto esecrato la letteratura contemporanea, dal momento che essa era - e qui aveva ragione - una letteratura filosofica. Essa è molto più rappresentazione di idee che di individualità reali. Si pensi ad un artista come Mann e, in particolare, a *La montagna incantata*, che è una specie di gigantesco saggio filosofico presentato fittiziamente sotto veste di romanzo, dove i personaggi sono semplicemente delle figurazioni ideologiche.

Croce e la letteratura contemporanea

Croce ha sempre attaccato questo tipo di arte perchè per lui proprio l'intuizione dell'individuale richiede che l'individuale viva una sua vita concreta e non sia simbolo del concetto; per questo a lui non importava affatto che Mann avesse capito tutto della decadenza borghese e Brecht tutto del proletariato; per lui un normale poetaastro era superiore ai due perchè esprimeva veramente un momento individuale suo e non un simbolismo di una specie di concetto.

In questo modo si spiega anche la sua analisi, contestabile ma anche indubbiamente molto interessante, della *Divina Commedia*, nei confronti della quale ha letteralmente massacrato tutto l'aspetto contenutistico e ideologico di Dante. Dante per

Croce è grande non per le sue idee politiche e teologiche, ma per aver creato delle personalità individuali formidabili e per aver saputo esprimere sentimenti individuali con rigore insuperabile.

Questo è appunto il nocciolo dell'estetica crociana: l'artista è grande solo se crea individui reali in senso estetico e se esprime potentemente dei sentimenti reali. L'ideologia dell'artista non interessa sul piano estetico. Da qui nasce la critica violentissima di Croce a tutta l'estetica di carattere politico, religioso ecc. Che il poeta canti le più alte virtù umane o canti atteggiamenti riprovevoli moralmente, non ha interesse estetico; il primo può essere un pessimo poeta e non esserlo affatto ed il secondo può essere grandissimo.

C'è da dire che Croce non sempre è stato perfettamente fedele alla sua estetica come critico. Per esempio, ha molto ammirato un mediocre poeta come il Carducci con un'argomentazione che, trattandosi di Croce, lascia sbalorditi, e cioè che Carducci era il poeta dell'Italia morale. Questo è il contrario di quanto andava dicendo; la sanità morale del Carducci non può essere considerata un merito poetico, anche se a Croce piaceva proprio per questo. D'altra parte, poiché nessun uomo può essere perfettamente fedele a se stesso, questo giudizio sul Carducci non inficia il fatto che l'estetica crociana è centrata su questo fatto formidabile: eliminazione di tutti gli aspetti causalistici, i quali, se interessano la storia della letteratura, non interessano, tuttavia, l'estetica; quindi insistenza su questo motivo della intuizione lirica individuale e riduzione di tutta la poesia a questi nuclei poetici. Di qui viene tutta la famosa tematica di *poesia e non poesia* che ha sempre fatto imbestialire gli anticrociani.

Croce critico
letterario

Croce ha sempre sostenuto che le opere d'arte non sono interamente poetiche; anche le più grandi - parlava di Shakespeare, di Goethe, di Dante, autori che amava molto - contengono *luoghi* poetici, momenti lirici, che sono vera e propria poesia, mentre il resto, interessante finché si vuole, non è poesia.

Questa visione, da una parte, è certamente riduttiva, ma, dall'altra, è molto profonda ed ha veramente instradato l'estetica sul suo vero binario - e questo devono riconoscerlo anche gli anticrociani - costringendo i critici a rispondere non più alla domanda "perché l'artista dice questo e non altro?", ma alla domanda "perché questo contenuto ha valore poetico e quest'altro no?". Questa è la domanda crociana. Solo che a questo punto salta fuori il paradosso del *poi*. La domanda è formulata bene - cosa che in filosofia è già un grosso risultato - ma la risposta che Croce dà non è altro che il duplicato della domanda stessa. Infatti, quando si dice che la poesia è intuizione lirica dell'individuale non si fa altro che dire che *la poesia è...la poesia*. Infatti, a questo punto, inevitabilmente viene fuori la domanda "quali sono le caratteristiche specifiche che permettono di discriminare l'intuizione lirica da quella non lirica?".

A questa domanda Croce non ha saputo rispondere che "si vede, si intuisce". È troppo poco. L'aspetto debole di Croce sta proprio nell'aspetto di critica strutturale, dove praticamente lui non fa che infinitamente dire "vedete che intuizione lirica!". Ma perché è intuizione lirica? Il limite della estetica crociana è la sua pressoché totale carenza di analicità dello strumento espressivo. Croce è stato accanito nemico dei formalisti, degli strutturalisti e di tutti i pretesi scienziati dell'estetica, contro cui ha usato argomentazioni molto spesso vaghe, dandosi così la zappa sui piedi.

Limite
dell'estetica
crociana:
carenza di
analicità

La prova è la totale inefficienza ed inconsistenza della critica crociana dopo di lui; perché, mentre nelle mani del fondatore, essendo basata su un nucleo di pensiero profondo, l'analisi poteva anche mascherare le sue deficienze, nelle mani degli epigoni è diventata una specie di caricatura: qui c'è arte e qui non c'è.

A Croce è mancata - e qui il suo antipositivismo l'ha fuorviato - l'analisi della struttura espressiva. Infatti, quando si parla di espressione, allora si devono fare delle

analisi che non possono essere che quelle del formalismo e dello strutturalismo, cosa che Croce si è sempre rifiutato di fare.

Il paradosso è stato anche il fatto che Croce non ha mai costruito un'estetica differenziale delle espressioni, che era il solo modo di fare estetica come scienza. Il quadro (nel senso della pittura) non è meno intuizione lirica di una poesia, ma certo l'espressione delle arti plastiche è strutturalmente diversa da quella della poesia; e così dicasi per l'espressione musicale. È necessario allora fare un'analisi specifica della espressività musicale o di quella pittorica, ecc. Ma questo per Croce era semplicemente ciarpame positivistico.

Come è evidente, Croce ha posto bene il problema ed ha anche sostenuto che la sua soluzione era esatta, ma questo non è vero; sarebbe come se un matematico, dopo aver bene impostato un problema, dimenticasse di dire quali strutture algebriche ne consentono la soluzione. L'estetica crociana è un problema genialmente impostato, ma mascherato nella sua soluzione dalla mancanza dell'analisi degli strumenti propriamente detti, della strumentazione estetica, che è diventata, invece, l'argomento fondamentale dell'estetica attuale e che è completamente estranea al Croce. Naturalmente un crociano negherebbe che le cose stiano così, ma basta leggere le critiche letterarie di Croce per accorgerci che questo è vero.

Si leggano, per esempio, le critiche di Croce sulla poetica leopardiana. Sono estremamente significative in questo senso. È chiaro che se si vuole analizzare una poesia come *A Silvia*, che ha un contenuto banale, ma rimane uno dei più alti esiti della poesia, proprio perché è formidabile la resa estetica di qualcosa di estremamente banale, non basta dire che è grande. Leopardi qui ci dice una sua esperienza di una banalità sconvolgente: c'è una ragazza che sta di fronte a casa sua e che va a finire male e al poeta dispiace la sua scomparsa. Roba da *Novella 2000*; ma la resa poetica è allucinante; è questo che va spiegato. Non basta dire che è grande perché ha avuto un'intuizione formidabile di questa individualità pregnante, un lirismo violento ed un'espressione adeguata, come fa Croce. Bisogna spiegare perché l'espressione è adeguata; gli strutturalisti hanno proprio provato a fare questo, ad analizzare, cioè, pezzetto per pezzetto la resa estetica. Croce lo dice, ma non lo fa. L'estetica crociana è detta, mai veramente costruita.

Rimane il fatto - di capitale importanza - che Croce ha liberato veramente l'estetica da tutte le confusioni, i fraintendimenti ed il ciarpame esistenti alla fine dell'ottocento, riconducendola al suo nucleo originario. Questo spiega l'enorme influsso dell'estetica crociana. Non si deve dimenticare che la *Estetica* è stata tradotta in giapponese, in coreano e persino in samoano. È stato, insieme a *Pinocchio*, il libro italiano più letto dell'ottocento.

Il terzo è *Cuore*, che è un libro di un interesse enorme. Se lo si sa leggere, vi si legge tutta la storia della borghesia italiana del novecento in tutte le sue strutture tematiche, le ambiguità, le contraddizioni ecc. A mio parere *Cuore* è molto più profondo dell'opera di Mann, anche se c'è un abisso nella resa estetica. Se si legge attentamente *Cuore* si sente tutta l'ambiguità profonda che ha dato luogo al binomio socialismo-fascismo e le strane interferenze tra i due. Si capisce bene come il caos della sinistra socialista in Italia ha dato luogo al fascismo. *Cuore* è stata la sola opera europea che spiega questo fatto. Certo, De Amicis intenzionalmente aveva voluto scrivere un libro per ragazzi, così come Cervantes aveva voluto scrivere una parodia dei poemi cavallereschi. Il fatto è che, però, Cervantes ha scritto una tragedia dell'aspirazione/realizzazione, costruendo il più grande libro della letteratura universale, e De Amicis ha avuto una profonda intuizione - senza comprensione - di questa ambiguità fondamentale della borghesia del suo tempo (ovviamente De Amicis non è

Fortuna della
'Estetica'

Digressione sul
'Cuore' di De
Amicis

Cervantes, ha un'espressione limitata, un'intuizione settoriale ed una resa artistica molto inferiore).

De Amicis credeva di essere socialista; era in realtà un fascista *ante litteram*. Ma è il solo a farci comprendere questo aspetto. Su questo aspetto c'è stata una tematica molto intelligente, fatta da Umberto Eco, che però l'ha detto, *en passant*, da saggista.

Tra l'altro, questo libro ha avuto un'importanza enorme perchè è stato uno dei libri più letti e che ha avuto maggiore influenza in Italia. De Amicis per la società italiana è mille volte Svevo e questo è importante da capire, anche se Svevo è un grande scrittore, mentre De Amicis, fermo restando che non scrive male, non lo è. Rimane questa stratificazione estremamente ricca della mentalità politico sociale de amicisiana. Io l'ho riletto questa estate e ne sono rimasto sconvolto per la sua intuizione latente di quella che sarebbe stata la storia italiana del novecento. Se si proiettano quei personaggi nella storia d'Italia, si capisce subito cosa avrebbero fatto. C'è in loro un impasto di populismo, progressivismo, nazionalismo, che sarà poi il fascismo nella sua forma più profonda. E il fascismo è una cosa seria, una struttura latente di tutta la storia europea del XX secolo.

Nel XX secolo, a ben guardare, ci sono solo due cose: il fascismo ed il leninismo. De Amicis ha sentito, non capito; era il tipico piccolo borghese umanitario del 1880.

Torniamo a Croce, dopo questa digressione. Croce ha capito che la intuizione-espressione estetica lirica di qualcosa che profondamente vive nel soggetto estetico è il fatto estetico stesso. Nella sua famosa analisi del *De rerum naturae* di Lucrezio, ha detto che in quest'opera non ci interessano gli atomi, Epicuro, ecc. e che Lucrezio è grandissimo poeta non perchè è vero l'epicureismo o l'atomismo, ma perchè in lui questa strana teoria è diventata intuizione lirica. Lucrezio l'ha sentita e l'ha meravigliosamente espressa. Gli atomi sono diventati momento interno ossessivo di Lucrezio, come Silvia per il giovane Leopardi. Ancora più notevole il fatto, perchè è difficile che uno si innamori perdutamente degli atomi di Epicuro, come ha fatto Lucrezio, che mostrava una passione quasi erotica per l'epicureismo. Infatti, Lucrezio è superiore a Virgilio perchè in quest'ultimo si capisce che in fondo la potenza e la gloria della grande Roma sono meno sentiti di quanto non siano gli atomi da Lucrezio.

La grandezza ed il limite della estetica crociana stanno tutte qui: aver imposto il problema, aver profondamente fatto capire a martellate a tutta l'umanità che il problema estetico è il problema di un sentire, di un intuire; dopodiché non ha detto più niente in questo campo e la sua estetica è rimasta una incompiuta. L'errore dei crociani è stato quello di aver preteso che la posizione del problema fosse anche la sua soluzione, che Croce avesse detto tutto quello che c'era da dire. Ma Croce non ha sviluppato questa tematica e si è avuta l'eterna ripetizione.

Una volta fatto questo, Croce si trovò di fronte al secondo problema dell'estetica: la posizione del momento estetico all'interno dell'attività generale dello spirito.

Analisi crociana
del 'De rerum
naturae'

Lezione 44

2.3. Idealismo crociano

2.4. Concezione della storia

2.5. Pensiero politico

Abbiamo visto come Croce, proprio alla fine dell'ottocento/inizi del novecento, imposta il discorso estetico, creando un'estetica che, in fondo, è un'estetica neoromantica, sia pure svincolata da tutti gli aspetti metafisici. La lezione profonda dell'idealismo tedesco in campo estetico viene rilevata dai concetti fondamentali

dell'estetica crociana: la specificità dell'arte, l'arte come attività spirituale, legata ad un ambito particolare, che è appunto in Croce l'intuizione-espressione lirica individuale.

Chiaramente questa impostazione richiedeva di essere collegata ad un'interpretazione generale della realtà, altrimenti non sarebbe stata un'estetica filosofica, ma semplicemente una serie di direttive per i critici letterari, per gli storici della letteratura e via dicendo.

Croce a questo punto deve ricomprendere l'estetica all'interno dell'attività umana. Qua interviene massicciamente la lezione vichiano-hegeliana. Questa lezione è interpretata da Croce sotto due angoli di visuale: la prima è che in realtà non esiste altro che la storicità. Croce mantiene di Vico, e in parte anche di Hegel, il sostanziale disinteresse del pensiero storicistico per la scienza della natura, considerando la natura come di fatto semplicemente un elemento interno al processo storico. In questo modo Croce eliminerà gli ultimi residui di naturalismo, che continuano a sussistere nel pensiero hegeliano attraverso la lezione schellinghiana.

Il momento estetico all'interno dell'attività generale dello spirito

Croce ha sempre sostenuto che la filosofia della natura hegeliana è una follia, perchè in realtà non esiste la cosiddetta *natura*; perciò la filosofia della natura è illusoria, è un residuo metafisico, come, d'altra parte, la cosiddetta *logica in sé*.

Eliminazione dei momenti 'logica' e 'natura'

Praticamente Croce, analizzando Hegel, ha eliminato il primo ed il secondo momento, riassorbendo tutto all'interno del terzo, nella filosofia dello spirito. La logica c'è, ma diventa la logica del processo storico stesso e del giudizio storico; la natura in qualche modo c'è ed è il momento economico-pratico dell'attività dello spirito.

L'errore di Hegel, per Croce, è quello di aver mantenuto un *lògos* eterno di tipo platonico ed una natura esterna e separata di tipo naturalistico-aristotelico, come residuo della vecchia metafisica, e di non aver capito la sua stessa profondissima rivoluzione, che era in fondo la creazione della grande filosofia dialettica dello spirito, nel quale far rientrare questi due pretesi momenti separati.

Il crocianesimo, secondo Croce, depura l'hegelismo dai residui metafisici ed instaura, sulla scia vichiana, la vera, definitiva, totalizzante filosofia della storicità (attenzione: della storicità, non della storia), dal che il suo storicismo assoluto. Non esiste altra realtà che la realtà della storia nel suo processo; la storia nel suo processo non è altro che la storia dell'attuarsi dello spirito. Attenzione: non attuarsi in senso aristotelico, cioè di una potenza che si fa o di una finalizzazione che mano a mano si realizza (concezione che Croce ha sempre detestato). Il pensiero crociano in questo senso è profondamente vico-hegeliano: lo spirito è una realtà tutta in atto, che si attua come infinita libertà; questa libertà è data dalla sua creatività.

Storicismo assoluto

La storia è libertà, perchè è creazione, ed è creazione perchè è processo. Naturalmente, detto questo, bisogna ad ogni costo trovare all'interno di questo processo di infinita attuazione dello spirito, in quanto assoluta libertà e creatività, delle strutture fenomeniche, reali, che danno luogo e sono individuate dalla esperienza concreta. Non bisogna dimenticare che, se è vero che Croce ha una metafisica dello storicismo assoluto, ha anche una fortissima tempra di concretezza ed un odio mortale ed implacabile per l'astrattezza.

Storia come libertà e come processo

Lo spirito, dunque, deve contenere al suo interno, come sua modulazione interna, tutta la ricchissima ed articolata problematicità del processo reale.

Croce sostiene che lo spirito è infinita attività, infinita processualità che si realizza sotto forma di due attività, che, a loro volta, si articolano in due momenti. Ci sono così quattro momenti, che Croce chiama quattro *distinti* per ben mostrarne la differenze rispetto al sistema hegeliano.

Articolazione interna dello spirito

Come si sa, nel sistema hegeliano c'è una dialettica degli opposti, in cui i momenti, accoppiati a tesi ed antitesi, si negano nella sintesi. Invece, nel sistema crociano, si ha una dialettica dei distinti, in cui cioè i vari momenti, eternamente

Dialettica dei distinti

compresenti ma distinti, non si annullano reciprocamente. Ha fatto questo perché voleva salvaguardare ad ogni costo l'autonomia e l'eternità del momento artistico. Croce non era disposto a sacrificare l'arte né alla morale, né alla politica e tanto meno alla filosofia. Se non voleva riassorbire l'arte in un momento superiore, come accadeva in Hegel, non poteva fare una dialettica degli opposti annullantisi, ma, appunto, una dialettica di distinti correlati.

Ci sono due attività: l'attività teoretica e l'attività pratica. Ognuna di esse ha due momenti: il momento dell'individuale ed il momento dell'universale.

Ovviamente l'attività teoretica è una comprensione e l'attività pratica una volizione. Meglio, la prima è una comprensione-espressione e la seconda una volizione-attuazione. Nella attività teoretica abbiamo due momenti: l'intuizione dell'individuale, momento estetico, e la comprensione dell'universale, che è la logica. Nell'attività pratica abbiamo la volizione dell'individuale, che è l'economica, che comprende tanto l'economia che la politica, e la volizione dell'universale, cioè l'etica.

In questo modo il sistema crociano si configura nei quattro distinti, dei quali è impossibile determinare chi viene prima e chi viene dopo tra le due attività. Infatti, l'attività teoretica è una riflessione sulla pratica, ma, a sua volta prepara la pratica e la pratica è attuazione della teoretica, ma, a sua volta, è materia di una riflessione. Siamo di fronte ad un circolo infinito.

Circolo dei
distinti

Anche all'interno delle attività non ci può essere individualità se non in quanto c'è universalità e viceversa. Si ha così il nesso o il circolo dei distinti, per cui lo spirito, in una specie di quadrilatero di scorrimento, perennemente ed infinitamente, si muove nei quattro distinti realizzandosi come ognuno e tutti i distinti.

Così lo spirito è nello stesso tempo eternamente creazione d'arte, di verità filosofiche e logiche, di realtà economica e politica e di nuova e più alta vita morale.

Tutta questa filosofia è in fondo basata su di un nucleo centrale sottostante, che Croce enucleerà solo verso la fine della sua vita (1950), cioè il motivo che al fondo di tutto c'è la vitalità "cruda e verde", dove si può vedere l'ultimo residuo in lui, del positivismo.

"Vitalità cruda e
verde"

La vitalità cruda e verde (cioè fresca, non ingiallita) significa che c'è un'energia dello spirito, la quale sottende tutte le sue forme di realizzazione. In fondo il grande artista, il grande filosofo, il grande politico e il santo, hanno in comune una specie di tensione, di energia proiettiva, prorompente, che è di carattere, per così dire, precategoriale, di tutti i distinti. In fondo la filosofia di Croce è una filosofia dell'energia e della attività; qui si vede qualche legame, sia pure molto alla lontana, con la mentalità darwiniana.

In fondo a tutto c'è questa energia, quella che egli chiamerà la vitalità, che non è più natura, ma spirito, energia dello spirito, prorompere dello spirito in quanto tale. Questo spiega perché le forme superiori, la logica e l'etica, superiori non nel senso di valore ma di stratificazione, in fondo si reggono sulla dinamica profonda dei momenti inferiori in quanto, se non esistesse la ricca intuizione dell'individuale in tutte le sue manifestazioni, non ci sarebbe ripensamento della realtà, cioè la logica; se non ci fosse la vitalità prorompente dell'energia individuale che vuole vivere, l'economica, non ci sarebbe la ricca ricostituzione e sublimazione del momento etico.

Si comprende che in fondo Croce è molto più interessato al momento individuale che a quello universale. Infatti, delle opere di Croce (quelle filosofiche), le quali trattano ognuna un momento dello spirito, le più grandi sono quelle consacrate ai momenti individuali (*Estetica* e *la Filosofia della pratica*), mentre le più deboli sono le altre due. La più debole è sicuramente la *Logica*, dove mostra la sua completa incomprendimento del momento scientifico. Quanto alla *Etica*, in essa in fondo Croce non sa dire molto di più di quanto non avessero già detto Vico ed Hegel. I suoi due momenti

veramente originali e creativi sono quello estetico e quello dell'economica. In entrambi ha detto cose veramente interessanti, ma quando ha affrontato la logica e l'etica non ha fatto altro che ripetere il verbo hegeliano modernizzato.

Allora, come abbiamo visto, ci sono in Croce due attività, quattro momenti, ed il nesso dei distinti; non siamo perciò di fronte ad una dialettica degli opposti, che si annullano, ma ad una dialettica dei distinti, che si correlano e si ripropongono. Da ciò deriva la tonalità completamente diversa del sistema crociano rispetto a quello hegeliano. Quest'ultimo è annientante, mentre quello crociano è conservante.

Analogamente la mentalità politica di Croce è profondamente conservatrice, anche se il suo è un conservatorismo *dinamico*. È stato detto che in lui c'è fusione di motivi di sfrenamento romantico (attività infinita, creatività, ecc.) con il momento classico della struttura. Si è detto in particolare che in Croce c'è una sorta di equilibrio tra l'istanza romantica dell'attività infinita prorompente e l'istanza, tipicamente classica e tradizionalista, della filosofia della struttura bene organizzata, ben delimitata e ben spiegata.

Conservatorismo politico di Croce

Gentile, quando ruppe con Croce odiandolo, chiamò sprezzantemente la sua filosofia "la filosofia delle quattro parole", considerandola una struttura puramente verbale e puramente superficiale di fronte al prorompere dell'atto in quanto atto.

Comunque l'aspetto centrale di Croce è il suo concetto di universale concreto. Per Croce, come del resto per tutti gli hegeliani, la realtà è solo individuale: ci sono solo le individue poesie, gli individui atti, ecc., ma d'altra parte è totalità integrata dello spirito. Questa è l'eredità spinoziano-hegeliana, che vive in tutti gli idealisti.

Concetto di universale concreto

Gli universali, che tanto piacevano agli aristotelici e, in fondo e a modo loro, anche ai kantiani, sono per Croce delle complete idiozie fittizie; sono entità fittizie perchè esiste un solo e vero universale, che è lo spirito nella sua processualità, che è, cioè, la storia. Questo è l'universale concreto.

Da ciò deriva che la filosofia, per definizione, è comprensione dell'universale concreto, comprensione della storia e, in ultima analisi, storiografia. Di qui deriva la identificazione crociana tra filosofia e storiografia. Qui bisogna fare attenzione perchè quando Croce fa questo non identifica la filosofia con il resoconto storico. Per lui la filosofia è comprensione della storia come universale concreto, come realtà sostanziale; non è descrizione del processo storico, non è cioè, storia, ma storiografia, teoria della storia.

Filosofia come storiografia

Lo spirito è storicità, storia, per cui, essendo lo spirito il solo universale vero in quanto totalizzazione delle concrete individualità, solo lo spirito è universale concreto; solo l'universale concreto è realtà sostanziale, per cui la sola filosofia è la teoria filosofica della storia, cioè la storiografia. Queste cose le ha dette in quello che, a mio parere, è il suo libro più profondo e più bello dal punto di vista filosofico: *La storia come pensiero e come azione* del 1938, che è veramente il suo testamento filosofico conclusivo. Lo spirito come atto e la storia come azione; lo spirito come sapere di sé (è, e sa di essere) è la coscienza della storicità, cioè l'autocoscienza della storicità da parte del soggetto storico stesso, la storia come pensiero: la storiografia.

Perciò secondo Croce si capisce molto di più la filosofia leggendo la grande storia che leggendo i pretesi grandi filosofi. C'è sempre in Croce, fin dai suoi sedici anni, questa latente ostilità nei confronti della filosofia tradizionale ed una grande passione per la storia e la letteratura come i momenti del concetto, la cui riflessione dà luogo alla totalizzazione, cioè alla teoria dell'universale concreto. Si giunge all'universale concreto meditando sugli individui atti e su le individue opere e non vagolando su pretesi universali formalizzati. Questo è l'aspetto più interessante di Croce.

Questo spiega anche la partecipazione intensa di Croce, sia in positivo che in negativo, alle lotte politiche italiane. Croce non si è mai tirato indietro nella lotta politico-ideologica, proprio perchè questo atteggiamento è interno alla sua filosofia più di quanto non faccia parte della sua natura, visto che in fondo egli era un appartato per carattere. Ma per lui il pensatore è tale solo in quanto individua, lotta. Di qui il suo odio, per esempio, per un uomo come Carabellese, che insieme a Gentile era il più notevole pensatore di quell'epoca, il quale aveva il torto di vivere sempre isolato in una specie di delirio riflessivo, quasi completamente disinteressandosi di quello che succedeva in Italia e nel mondo.

Questo spiega anche il suo odio/amore verso il marxismo. Croce, dopo un momento di adesione al marxismo di Labriola, divenne un accanito nemico del marxismo ed un ancor più maniacale nemico del marxismo-leninismo. L'URSS fu sempre per Croce la barbarie, il male, l'assurdità. E tuttavia sosteneva che il marxismo aveva avuto una funzione catartica fondamentale per la cultura europea. Questo era il suo residuo labriolano. Così, come affermò di aver avuto un solo maestro, Labriola, così disse che il marxismo aveva liberato il mondo del pensiero occidentale dalle [alcinesche] seduzioni della mera giustizia, verità, umanità, ecc., instaurando nella sua piena concretezza il momento della economicità, dal momento che aveva affermato che gli uomini non agiscono per realizzare il bene, il bello, il buono ed il giusto, ma per fare i loro interessi. Per Croce questa è la volizione dell'individuale, intendendo con questo termine anche la volizione collettiva. In questo senso la classe operaia è un individuale storico. L'errore di Marx, secondo Croce, consisteva nel non aver capito che il proletariato è strumento dello spirito, perché, in realtà e senza saperlo, fa, come gli altri individuali, la volontà dello spirito assoluto. La grande scoperta di Marx, sempre secondo Croce, era di aver spazzato via il ciarpame della moralità, ecc.

In questa ottica si comprende anche la sfrenante ammirazione per Machiavelli. Croce è stato il solo pensatore che abbia veramente amato Machiavelli senza nessuna riserva, integralmente. Egli ha detto che Machiavelli non solo era un grande pensatore, ma anche un grande maestro di vita morale, cosa che lasciava piuttosto perplessi i suoi lettori. In fondo, però, aveva ragione perchè la grandezza eterna di Machiavelli è quella che gli deriva dal fatto di essere stato il pre-Marx, di aver cioè spazzato via il ciarpame moraleggiante, nello stesso tempo vile ed illusorio, ed aver restaurato pienamente la concretezza dell'individuale che vuole, cioè del politico e dell'economico.

È su questa base che, per Croce, si attua la vera morale, che non è la morale del "volemose bene", quella del non sfruttare, del giusto posto, della giusta mercede e via moraleggiando (tra l'altro lui la giusta mercede ai suoi braccianti non la dava certamente), ma è l'attuazione della libertà.

La moralità si identifica con la volizione della libertà, cioè con l'attuazione dello spirito in quanto libertà. La suprema morale della storia è che la libertà distrugge per creare libertà. Di qui la splendida serenità di Croce, come di tutti gli hegeliani, di fronte ai "macelli", che sono libertà che faticosamente si fa. La sua imperturbabilità fu scossa quando lo spirito fece cadere qualche bomba sulla sua casa nell'agosto del '43, ma fu cosa contingente e passeggera.

Questi atteggiamenti spiegano le vicende della politica crociana, il suo prefascismo iniziale e la successiva opposizione intransigente al fascismo a partire dal '25/26.

Prima di questi anni Croce era filofascista; applaudì freneticamente il discorso di Mussolini al congresso di Napoli del '22 e, ad un perplesso Giustino Fortunato, che era con lui ed era allibito per il suo comportamento, disse che era l'ora di farla finita con i leninisti della malora e di farli fuori per tornare all'Italia giolittiana. Infatti, secondo

Croce, il fascismo andava inteso come la giusta reazione della buona gioventù nazionale contro lo sfrensiamento rivoluzionario leninista e per riportare l'Italia alla sua vera organicità politica, che per lui era l'Italia giolittiana. Giolitti lo aveva nominato professore di costituzione e, dunque, capiva i valori dello spirito, anche se non capiva lo spirito, dal momento che odiava la filosofia. Però in questa occasione aveva capito perfettamente dove lo spirito risiedeva, cioè in Don Benedetto.

Invece Mussolini compì l'imperdonabile errore di non ridare l'Italia a Giolitti e a Don Benedetto, ma di farsi lui, maestrucolo, duce. E Croce divenne un suo accanito nemico. Se voleva il fascismo come reazione restauratrice, non lo accettava come reazione instauratrice dello Stato nazionale di massa di tipo nuovo.

Una motivazione più convincente - questa veramente economica - è che Croce era un grande liberale. Per Croce il fatto che l'economica volesse irretire l'etica e la filosofia (questo era il significato filosofico della dittatura totalitaria: il momento politico-economico che vuole dominare il momento della libertà dello spirito e la comprensione, cioè la logica e l'etica) era una follia. In questo Croce era perfettamente hegeliano: lo Stato deve essere autoritario, ma non totalitario, perchè, se lo è, pretende anche di essere l'universale concreto. Ma l'universale concreto è solo lo spirito, mentre lo Stato è solo il momento dell'individuale economico.

Liberalismo

Croce disse che Mussolini aveva fatto un errore logico e che glielo avrebbe spiegato. Glielo spiegò e Mussolini disse che Croce era un vecchio rimbambito e che lui aveva la milizia e perciò aveva il potere e se lo teneva. È così che è venuta fuori la opposizione intransigente di Croce al regime fascista. Non si tratta di un fatto solo politico-sociale, ma fondamentalmente di un fatto ideologico-filosofico. Certo il fatto che i fascisti avessero ammazzato e bastonato i rossi, dato fuoco alle case del popolo, ecc., non aveva turbato molto Croce; si trattava certo di violenza, forse anche eccessiva, ma era violenza sana; gioventù vivace, forse persino troppo, ma sana nella sua reazione nazionale. I crociani queste cose hanno voluto dimenticarle, ma che l'atteggiamento di Croce fosse questo è ben documentato. Quello che Croce voleva era che questa sana, ancorché violenta, reazione si limitasse a eliminare i rossi e poi ridesse l'Italia alla borghesia illuminata e giolittiana. Invece quel capo di banditi aveva preteso di essere niente meno che lo spirito, un maestro elementare ... via...

**Antifascismo di
destra di Croce**

Non si deve dimenticare che in Italia c'è stato anche un antifascismo di destra, che era, specie nel Sud, l'antifascismo dei notabili che non potevano concepire una classe dirigente che non avesse determinate origini. A questi antifascisti Mussolini dava fastidio perchè simbolo della mobilità sociale. In Croce c'è anche questo: l'Italia in mano a gente del genere, no! L'Italia deve essere in mano alla gente come gli Spaventa, i Giolitti, i Croce, i Giustino Fortunato, i nobiluomini insomma. Questo pervicace conservatorismo agrario in Croce si ritrova.

Strana ambiguità, dunque, perchè questo ammiratore di Labriola, questo esaltatore di un aspetto almeno del marxismo come scoperta-instaurazione dell'autonomia e della vitalità dell'economico, è stato un feroce antisocialista. Questo spiega il suo iniziale (1918/25) appoggio diretto al fascismo. Ed erano gli anni ruggenti quelli in cui Croce era filofascista; c'era allora lo squadristico dilagante. Del resto uno dei meriti, secondo me, di Croce è che non aveva paura di pensare fino in fondo anche politicamente. Non era uno di quei vigliacchi a cui piace un'ideologia, però denigrano il modo in cui l'ideologia si attua. Croce era un uomo vero, che aveva il coraggio di scegliere una linea sapendo che nella storia le linee politiche avanzano nella violenza, nella ferocia, nel sangue, nella guerra e nella contraddizione. Si è messo contro il fascismo solo quando il fascismo non era più la verità della storia, ma un suo aspetto superato.

Di qui deriva la sua famosa teoria per cui la storia è giudicatrice, non giustiziera. La storia, cioè, in quanto storia della libertà, in fondo, ricomprende tutto, capisce tutto, ma non assolve tutto nel giudizio morale. Una cosa è il giudizio storico, un'altra quello morale. Il giudizio morale, infatti, presuppone una scelta e la scelta presuppone che si dica cosa è bene e cosa è male. Invece, il giudizio storico è giudizio che ricomprende ogni momento della storia della libertà e comprende così la necessità di tutto, anche del negativo. È proprio, come si vede, hegelismo puro. Che la storia non è giustiziera significa che, proprio perchè si vive nella storia, si deve scegliere. Croce disse: quando scriverò la storia d'Italia - e ora non lo voglio fare - di questa Italia, ricomprenderò la necessità di Mussolini; proprio per questo ora non voglio scriverla. Adesso voglio solo scegliere come agente della storia e dico che questo ciarpame è solo errore, abiezione, ecc.

Storia giudicatrice, non giustiziera

Gentile disse che qui c'era in Croce una contraddizione, dal momento che, mentre da una parte dice che il fascismo c'è - ma allora dovrebbe dire che è bene - ma dall'altra dice che è male. Croce rispose che questo non era affatto vero: in seguito si potrà anche capire che il fascismo aveva una sua interna necessità, ma, in quanto la storia è scelta, allora bisognava dire che il fascismo era male.

Lezione 45

3. JEAN PAUL SARTRE

3.1. Esistenzialismo ateo

3.1.1. L'essere e il nulla

La filosofia esistenzialista comincia dopo la prima guerra mondiale, soprattutto in Germania; poi rapidamente si trasferisce in Francia e successivamente in tutta l'Europa, lasciando da parte solo l'Inghilterra e gli USA, dove il tradizionale empirismo e positivismo anglosassoni è debolmente interessato all'ondata esistenzialista.

Origine e diffusione dell'esistenzialismo contemporaneo

L'ondata esistenzialista vede in Germania Jaspers, come grande esponente dell'esistenzialismo religioso, e Heidegger, di quello ateo; in Francia, dove l'esistenzialismo si configura come sviluppo di quello tedesco (cosa che li fa arrabbiare), c'è Gabriel Marcel, come massimo esponente dell'esistenzialismo religioso, e Jean Paul Sartre, di quello ateo.

Sartre agisce all'interno della filosofia francese, dominata, da una parte, dal bergsonismo e, dall'altra, da una filosofia neokantiana, che si trasforma in un vago neoidealismo e il cui massimo rappresentante è Léon Brunschvicg. Agisce in contrapposizione a queste due filosofie: allo psicologismo spiritualistico e all'idealismo conoscitivo, riprendendo i temi fondamentali della filosofia heideggeriana. Infatti, egli rifiuta Jaspers ed è sostanzialmente una reinterpretazione del pensiero heideggeriano.

Collocazione di Sartre

Tuttavia in lui si mantiene pur sempre la matrice della filosofia tradizionale francese, nel senso di una particolare attenzione e di un estremo rigore all'analisi psicologica, non più però interpretata come psicologismo, ma come fenomenologia.

Mentre, cioè, in Maine de Biran c'è una filosofia che veramente è basata sulla psicologia, in Sartre, che riprende i temi della fenomenologia husserliana (Husserl era il maestro di Heidegger), la filosofia ha inizio con una descrittiva pura. La fenomenologia è una descrittiva pura e parte dalla constatazione che la filosofia ha avuto sempre come vizio fondamentale, fin dai tempi di Platone, di voler prima interpretare e poi di cercare le prove ausiliarie di questa interpretazione. Invece, la filosofia deve prima descrivere, con estrema attenzione, precisione ed obiettività il reale nel suo vario manifestarsi - dal che il nome di fenomenologia - e solo in un secondo momento passare ad un'interpretazione fondata.

La fenomenologia

Secondo Husserl la filosofia tradizionale ha invertito il processo: ha prima posto un'interpretazione generale e poi ha visto la realtà, distorcendola e guardandola con gli occhiali di questa visione fondamentale. Perciò tutto è stato in qualche modo distorto e frainteso.

Invece, la filosofia deve cominciare con un'analisi rigorosissima e precisissima, con una fenomenologia rigorosa, una descrittiva del manifestarsi, per passare solo dopo ad una ricostruzione fondazionale.

Heidegger e Sartre mantengono questa posizione fondamentale, per cui, per prima cosa, bisogna sostanzialmente esaminare questa realtà nel suo presentarsi.

La realtà si presenta praticamente sotto due modalità capitali: l'*in-sé* e la coscienza. La coscienza, per Sartre, è pura negazione (il titolo di una sua opera famosa è appunto *L'être e le néant, L'essere e il nulla*). Quando noi analizziamo la realtà, ci troviamo di fronte, in primo luogo, ad un atto di coscienza (altrimenti non si potrebbe porre neppure il problema), al *cogito* cartesiano, ad un *cogito*, però, che è totalmente vuoto, che è solo una direzione intenzionale. Questa direzione intenzionale, questa direzione va verso ciò che non è cosciente, quello che Sartre chiama l'essere in-sé ed Heidegger chiama il *mondo*.

Essere in-sé e coscienza

L'atto del *cogito* si dirige sempre - per questo si parla di *intenzionalità* della coscienza - verso qualcosa che non è coscienza e che è appunto il mondo, l'essere nella sua inseità, cioè nella sua massiccia, corporea ed irriducibile presenzialità.

Tutte le filosofie idealiste hanno commesso l'errore di dire che prima c'è il *cogito* e che la realtà è interna al *cogito*; almeno da Spinoza in poi l'errore del materialismo è inverso e consiste nel dire che prima c'è il massiccio *in-sé*, da cui emerge la coscienza.

Errori del materialismo e dell'idealismo

Queste due posizioni sono due interpretazioni che non hanno la minima base nella realtà fenomenologicamente data. Nella realtà, nella esperienza fenomenologicamente data si trovano compresi, e sullo stesso piano, l'essere in-sé (il mondo) e la coscienza, che verso il mondo si dirige per riempirsene. Non è possibile dire: prima c'è A e poi B o viceversa. Bisogna dire che ci sono A e B, strettamente correlati tra loro da un rapporto intenzionale.

L'analisi fenomenologica ha come primo compito quello di spezzare la doppia fallacia del materialismo classico e dell'idealismo, che, ambedue, si fondano sull'indebito e non garantito privilegiamento di uno dei due termini della relazione.

Una volta posto che esiste solo la coscienza come atto intenzionale che si dirige verso il mondo, l'in-sé, che non è coscienza, ma di cui la coscienza si riempie, allora si può passare alla interpretazione. Rimane necessaria la descrizione di questo pieno e di questo vuoto. Come si vede è quasi una teoria basata sui vasi comunicanti.

L'interpretazione consiste nell'affermare che l'essere è caratterizzato dalla sua massiccia, eterna e permanente opacità, dalla sua inseità bloccata, dalla sua irriducibilità. Da qui il fallimento di tutte le operazioni tra il pragmatico e l'idealismo di eliminare totalmente l'essere per farlo come interno alla coscienza.

Essere in-sé: 'si' immobilizzato.
Coscienza: libertà negatrice

La coscienza si caratterizza in senso inverso: è assoluta libertà in quanto negazione, in quanto riempirsi di qualcosa nell'atto intenzionale, ma non sempre presente la possibilità di negare. L'inseità è allora un sì immobilizzato, mentre la coscienza è una perenne critica negatrice.

In questo modo Sartre crea una dialettica dell'essere e del nulla per cui la coscienza è caratterizzata da un doppio meccanismo di intenzionalità: si volge verso l'essere e, per così dire, se ne impregna. La coscienza è sempre coscienza di qualcosa; non esiste la coscienza di niente. D'altra parte la coscienza è negatività permanente, vigile ed attiva, per cui perennemente distrugge, attraverso il meccanismo critico della negazione. Si vede il riferimento ad Hegel, al suo primato della negazione, alla

negazione come vera vita, progresso ed autocoscienza. La coscienza perennemente distrugge ogni suo contenuto bloccato; se non facesse questo, non sarebbe più coscienza, ma diventerebbe morta parte del massiccio ed opacizzato in-sé.

È quasi la contrapposizione tra un fascio di luce ed una specie di immensa parete opaca. Il fascio di luce esiste solo per illuminare la parete; nel momento, però, in cui la illumina, se rimanesse bloccato, si opacizzerebbe anch'esso. La coscienza deve, dunque, effettuare una critica distruttiva della inseità interna alla sua stessa attività come correlato intenzionale.

Da qui deriva l'impostazione che Sartre dà all'esistenza. L'esistenza, per lui, è lotta perenne di una coscienza per attuarsi. Essa non può attuarsi se non alienandosi nell'inseità; ma non può attuarsi come coscienza se non mediante un meccanismo di negazione.

La coscienza esiste solo in quanto si dirige intenzionalmente verso l'in-sé, se ne appropriata e diventa *coscienza di*; altrimenti non sarebbe coscienza. Ma nel momento in cui dice di essere *coscienza di*, se si blocca in essa, si opacizza, diventa inseità, cessa di essere la sua vera realtà di coscienza critica di negatività distruttrice; deve distruggere questa opacità e ricominciare l'operazione. Qui c'è veramente qualcosa che ricorda Fichte: l'io e il non-io fichtiani. La differenza fondamentale sta nel fatto che qua non c'è assoluto; qua si parla sempre di un io singolo, specifico e mortale. E proprio perchè questo io è singolo, e spazio-localmente localizzato e mortale, l'operazione che compie è rischiosa e non garantita. L'operazione di Fichte trionfava ed era garantita perchè era l'operazione dell'io assoluto. Sartre ed Heidegger sanno di questa operazione che essa costituisce l'esistenza umana e solo questo.

Fichte, Pascal,
Kierkegaard

E qui si torna evidentemente a Pascal, al Pascal del "io so solo che mi trovo in questa situazione", cioè una coscienza di fronte alla opacità della inseità, che non può fare a meno di compiere la doppia operazione di riempimento della coscienza mediante l'in-sé e della successiva disalienazione mediante la negatività critico-distruttiva, senza mai avere nessuna garanzia che questa operazione riesca e sia veramente valida. Non c'è, infatti, assoluto né dimostrazione; c'è solo mostrazione e descrizione di questa operazione. Questa operazione avviene allora - come direbbe Kierkegaard - nel tremore e nel timore, cioè nell'angoscia e nell'oscurità.

Qua si vede come l'esistenzialismo ateo depotenzi, a livello della realtà singola, l'angoscia del rapporto uomo/Dio. Io non saprò mai se sono libero o asservito perchè l'operazione che compio è duplice: inezzazione e disalienazione. E tuttavia la mia esistenza umana è caratterizzata e definita da questa doppia operatività, da questo mio sforzo di alienarmi e disalienarmi, di oggettivarmi con il rischio della alienazione e di disalienarmi con il rischio della dissoluzione.

Alienazione
nell'in-sé e
disalienazione

Un totale oggettivato in questo ambito è un alienato, non è più coscienza, ma parte del massiccio in-sé; ma un totale disalienato, il ribelle puro, a sua volta, si annullerebbe nel nulla per mancanza di ogni oggettualità.

Questo è il rischio, la lotta e l'angoscia della libertà. Essere libera per la coscienza umana significa sempre correre questo doppio rischio. Ma se non si corre questo doppio rischio, non c'è libertà e l'uomo diventa il *salaud*, che è una figura tipica di Sartre, l'uomo politicamente integrato, succube del sistema. *Salaud* è parola difficile da tradurre nella nostra lingua; è una congiunzione di tutto ciò che vi è di negativo, vile, imbecille, passivo, beota e chi più ne ha più ne metta. Il *salaud* è l'uomo che aliena la sua coscienza nell'inseità; è - qua riprende Kierkegaard - l'uomo dell'oggettività (funzionario, padre, marito), quello che Sartre non è mai stato.

La figura del
'salaud'

È noto che Sartre non ha mai voluto essere professore d'università; non ha mai sposato Simone De Beauvoir, non ha mai avuto figli, né cariche pubbliche. È uno dei

pochi pensatori, insieme a Socrate e Spinoza, che siano stati fedeli alla loro filosofia. Ha sempre rifiutato la massiccia inseizzazione, che diventa la morte della coscienza.

Ipotetica antitesi del 'salaud'

Interessi di Sartre

D'altra parte c'è da dire che, chi volesse rifiutare ogni oggettivazione, impazzirebbe, secondo Sartre. L'antitesi assoluta del *salaud* sarebbe il puro pazzo, il puro folle del romanzo dostoevskijano, la pura negazione di ogni realtà. Si sente che Sartre, che ha sempre criticato Hegel, è comunque un profondo conoscitore del filosofo tedesco. Egli ha passato cinque anni della sua vita, come ha confessato, cibandosi di Hegel, Heidegger e romanzi gialli americani. Nelle sedici ore giornaliere in cui non dormiva, ne dedicava 12 ad Hegel ed Heidegger e 4 ai gialli americani, che secondo lui, rispecchiavano la fenomenologia del suo tempo. Infatti, il giallo americano non interpreta, non essendo un'opera d'arte, ma registra semplicemente la realtà nel suo presentarsi; per questo è fenomenologia. Heidegger ed Hegel erano gli interpreti, ma il giallo americano era la fenomenologia del suo tempo.

Qui si vede il pensatore di genio: nella fusione che compie degli opposti, Sartre ha detto che non gli interessavano i grandi romanzieri (Kafka, Mann, Musil, ecc.), che non gli servivano a niente, dal momento che erano troppo poco filosofici per essere vera interpretazione, e troppo interpretanti per essere vera descrizione.

L'aspetto affascinante de *L'essere e il nulla* sta nel fatto che questa opera contiene pagine di una descrittività fantastica, come precisione, e pagine interpretative profondissime, discutibili, ma profondissime. La grandezza di Sartre sta nel fatto che possiede, per così dire, una doppia anima: l'anima fenomenologica e l'anima hegeliana, per cui sa descrivere, ma sa anche ripensare.

Esistenza: l'angoscia e la scelta

La vera esistenza umana, per Sartre, è l'esistenza angosciosa e bloccante dell'uomo che lotta sempre per oggettualizzazione/rivoluzione. L'uomo comprende che deve farsi in qualche modo realtà, per cui, per esempio, deve avere un lavoro, partecipare alla storia, fare qualcosa e deve politicamente impegnarsi ecc., nello stesso tempo deve distruggere tutto questo in una perenne critica rivoluzionaria e distruttiva, deve dire no nello stesso momento in cui fa. È l'atteggiamento: posizione/critica/ricostruzione e sempre daccapo. È la dialettica del sì/no/nuovo sì, privata però di quello che per Sartre (qui riprende quasi Feuerbach) è l'aspetto religioso mascherato: l'eternità, l'assolutezza, la garanzia assoluta. Non ci sono lo spirito e la storia come garanzia; si opera sempre nell'incertezza, nella lotta, nell'angoscia.

La grande scoperta di Sartre è che l'esistenza è lotta angosciosa perchè non si sa; ma non per questo ci si può esimere dalla lotta. La differenza tra Sartre ed il marxismo-leninismo classico sta nel fatto che i marxisti leninisti credono di sapere dove si va a parare, mentre Sartre no. Lui dice: io non so niente, so solo che mi trovo in questa situazione, che debbo condurre questa lotta se non voglio essere un *salaud*. Di qui viene il senso di angoscia e di scelta, che caratterizza tutta la sua problematica. È un pensiero molto interessante e molto concreto.

Essere in situazione: libertà situata

Vista l'impostazione generale di Sartre, prendiamo in esame le caratteristiche della tematica del primo Sartre, che saranno poi sempre presenti, anche nella sua successiva elaborazione: *l'essere in situazione*, la possibilità e la responsabilità della scelta. Si ritrova in queste tematiche l'eco di Pascal anche se in un ambito completamente diverso.

L'essere in situazione ricorda il "siamo imbarcati" di Pascal. Io sono nel mondo e il mio esserci è essere-nel-mondo. È il *dasein* (esserci) di Heidegger, il suo essere-nel-mondo. Io non posso annullare il mondo più di quanto posso annullare la mia coscienza. Io sono inscindibilmente essere-nel-mondo. Per questo non posso fare altro che operare in una determinata situazione. L'essere, la coscienza, è libertà, ma non libertà sfrenante del libero arbitrio. La libertà è situata. Posso scegliere, per esempio, nel 1941, tra essere collaborazionista o partigiano; non posso essere alla stessa data fautore

della repubblica romana o di Annibale perchè nella situazione c'è, da una parte, la Germania hitleriana e, dall'altra, il fronte antifascista, ci sono Roma e Annibale.

L'essere-nel-mondo, dunque, si configura sempre come essere in situazione della coscienza. Dal momento che questo essere in situazione è aperto e non bloccato - errore questo, mortale di tutte le filosofie della necessità - esso si configura come uno sventagliamento di possibilità diverse, cioè come notevole (anche se non assoluta perché non c'è libero arbitrio) possibilità di scelta. C'è una libertà di scelta tra diverse ed opposte possibilità. Le varie proiezioni definiscono l'essere in situazione. Per esempio, nella Francia del 1941 si può essere collaborazionista di Pétain, collaborazionista dell'ultranazista governo centrale di Parigi, moderato fautore dell'antifascismo, militante dell'antifascismo, ecc. Tra gli stessi antifascisti, si può essere fautori del mondo liberale borghese anglosassone o di una Francia bolscevizzata, ecc.

La libertà c'è, ma si tratta di libertà di scelta nell'ambito di una situazione. Dopodiché viene il mio essere in quanto coscienza, in quanto io, in quanto singolo. Non si deve dimenticare che l'esistenzialismo sartriano è, bene o male, figlio della filosofia cartesiana. È Kierkegaard ed Heidegger letti attraverso Cartesio e, in fondo, anche se Sartre discorderebbe, attraverso Bergson. La mia scelta, cioè, mi definisce e mi giudica.

Di qui la famosa teoria della responsabilità assoluta: io nasco, vivo, ho possibilità di scelta in situazione come essere umano, mi costruisco, mi scelgo, mi definisco e mi giudico assumendo quello che un sociologo chiamerebbe il *ruolo*. Il caso mi ha gettato nel mondo in una determinata situazione, con determinate possibilità, che mi sono trovati davanti. A partire da questo momento io sono responsabile perché io scelgo, mi estrinseco, mi strutturo e, ad un certo punto, mi giudico. Questa è la teoria sartriana della libertà e della responsabilità assoluta. A un certo punto, gli altri e la situazione non c'entrano più ed ognuno è responsabile della sua faccia. Si potrebbe dire che qui Sartre riprende quanto è detto in una frase famosa per cui a 18 anni si ha la faccia che ci ha fatto la mamma, a 40 quella che ci siamo fatta noi.

**Responsabilità
assoluta**

Questa è l'implacabilità sartriana. Sartre è stato sempre politicamente implacabile; non è mai stato un pensatore pietoso. Nel 1944 ha detto che bisognava ammazzare i collaborazionisti, nel 1960 che i colonizzati facevano bene ad uccidere i coloni francesi in Algeria. Nel 1968 credeva che in occidente sarebbe arrivata la rivoluzione e l'auspicava. Non si tratta di un fatto meramente politico o psicologico, ma corrisponde ad una motivazione filosofica profonda. Ognuno, giunto ad un'età, è veramente responsabile e creatore della sua vita e della sua immagine, per cui nessuno può affermare la sua innocenza invocando la situazione in cui si è trovato. Ci si è trovato, ma è anche vero che in quella situazione aveva *n* possibilità; ne ha scelta una e di questa deve rispondere. Non è più possibile tirare fuori la teoria situazionista per salvarsi, proprio perché per definizione la situazione dà ampie possibilità ed è questa stessa teoria che permette la condanna di chi la invoca per giustificarsi.

**Implacabilità
delle scelte
sartriane**

Di qui l'odio di Sartre, un odio quasi patologico e certo superiore per quelli che scelgono il negativo, per gli imbelli. Nei loro confronti c'è proprio un blocco, non semplicemente una condanna morale; c'è una specie di odio viscerale, come si vede dai suoi scritti, per coloro che rifiutano la scelta.

L'atteggiamento di Sartre nei confronti della scelta richiama certo alla mente l'aut/aut di Kierkegaard, con la differenza, però, che mentre in Kierkegaard la scelta era ineludibile, in Sartre la scelta può essere elusa. In Dio si crede o non si crede, non si può stare a guardare; alla rivoluzione proletaria, situazione esistenziale, si può partecipare, essere contro, stare alla finestra, come del resto fa gran parte dell'umanità. In Sartre c'è un odio violentissimo contro quest'ultima posizione, un odio che indica chiaramente come, in fondo, l'esistenzialismo sia sostanzialmente una morale dell'impegno.

L'*engagement* di Sartre è termine che sa di sacrale perchè tutto l'esistenzialismo di Sartre è impostato su una scelta in situazione libera e sulla assunzione di responsabilità della propria vita come propria immagine, che è l'*engagement*, l'impegno. In fondo Sartre è un Kierkegaard senza Cristo, senza Chiesa e proiettato nell'Europa delle grandi lotte sociali e rivoluzionarie in cui l'angoscia della scelta non è più con Dio o contro Dio, ma è con il proletariato o contro il proletariato.

Sartre dice che l'impegno è la definizione della positività. Naturalmente deve trattarsi di un impegno critico, altrimenti la coscienza si ottenebra. Di qui il suo odio, che può sembrare curioso se si pensa alla sua perenne vocazione rivoluzionaria, per lo stalinismo. Sartre ha sempre odiato la politica comunista stalinista, perchè lo stalinismo è certamente impegno rivoluzionario (anzi ne è la forma più massiccia), ma in esso gli uomini diventano pezzi della macchina del partito e della III Internazionale, diventando così opacità. Quello che era suprema trasparenza in quanto volontà di lotta, in quanto coscienza negatrice, diventa assoluta opacità e lo diventa nel momento in cui rinuncia alla critica.

Naturalmente i rapporti tra Sartre e il partito comunista francese (PCF) furono difficilissimi. Esaltato in alcuni momenti, fu vituperato brutalmente in altri, in cui venne trattato da verme, agente della CIA, degenerato ringhioso, ecc. Io stesso ricordo di aver contato, in una conferenza di un esponente del PCF, nel 1953, ben 318 insulti di questo tipo. C'è da dire che, mentre in generale in Italia c'è, da parte di tutti, un atteggiamento di fatto un po' cortigiano nei confronti degli intellettuali, in Francia, forse perchè là gli intellettuali sono presi sul serio, c'è un atteggiamento molto più diretto, di attacco o il contrario. Di fatto, in Italia nessuno prende troppo sul serio gli intellettuali, che non hanno mai contato molto. In Francia, invece, a Voltaire, Rousseau, Diderot, ecc., hanno tanto creduto che è saltata per aria una società; per questo in Francia la lotta diventa di una durezza implacabile. Sartre non è stato mai immoto nella lotta politica e perciò essa ha fatto faville.

La rivoluzione per Sartre - in linea del resto col suo pensiero - non deve essere rivoluzione di una macchina partitica, altrimenti diventa negazione di sé, altrimenti è negazione dell'in-sé che si trasforma immediatamente nell'opacità di una nuova inseità. Su questo fatto ci sarebbero da dire tante cose, perchè si tratta del nodo della nostra storia. Certo il problema non si risolve così facilmente, come credeva di averlo risolto Sartre. Il fatto che le azioni storiche avvengono solo attraverso una macchina, che è un dato di fatto storico, pone problemi la cui soluzione è per ora un punto interrogativo che solo la storia può sciogliere.

Rimane il fatto che Sartre ha posto bene questo problema; questo spiega la sua passione per il 1968, in cui ha visto una rivoluzione possibile, non portata avanti da una macchina. E infatti non è andata avanti.

Lezione 46

3.2. Caratteri dell'impegno politico di Sartre

3.2.1. Critica di Deracin al marxismo sartriano

Abbiamo visto che quella sartriana ha la caratteristica di essere una filosofia della libertà, cioè fondata sulla contrapposizione della coscienza che è negazione, il nulla, e l'inseità, il mondo come *fatticità*, secondo appunto la definizione fondamentale della filosofia sartriana; allora questa libertà si manifesta negando le cose, la fatticità e lo stesso mondo, elaborando dei progetti che modificano l'io e la situazione nella quale l'io si trova. Ricordiamo che l'aspetto fondamentale dell'analisi sartriana che il soggetto essere è sempre essere-nel-mondo, come diceva Heidegger, cioè essere in situazione e che la sua libertà è la libertà di costruirsi e di scegliersi all'interno di un progetto che,

per così dire, sfonda questa situazione. Dal che allora il carattere di autoprogettazione permanente che costituisce, diciamo, un uomo; secondo Sartre, l'uomo è un progetto, è l'infinito progetto, o meglio un continuo progetto, perchè ovviamente l'uomo è un essere finito; questa sua progettazione dà luogo appunto a quel meccanismo di oggettivazione/disalienazione che caratterizza l'esistenza.

Dal che il carattere dialogico che caratterizza anche il primo pensiero sartriano.

Ora vi leggo alcune frasi.

“È proprio questa intima lacerazione che fonda l'esistenza della coscienza, in quanto coscienza e mondo per-sé e in-sé sono sempre in un rapporto di lacerata tensione; mentre l'oggettività, la brutta dattità del reale, ossia l'in-sé, non patisce alcun dissidio, perchè di nulla è consapevole; la coscienza va scoprendo e avvertendo la drammaticità e l'inevitabilità della lacerazione; essa infatti si sente costitutivamente scissa da se stessa, in quanto data nel mondo ognora alienato (questa è l'oggettivazione), e si sente parallelamente atomizzata come in sé di questo mondo che sempre nasce e rinasce estraneo e altro da lei”

Lettura e commento di alcuni passaggi sartriani: intenzionalità e critica negatrice

Vedete: è questo che voi dovete capire, è questa dialetticità profonda della coscienza che tende sempre all'essere in quanto intenzionalità, perchè si realizza solo nell'oggettivazione, cioè in questo rapporto con l'in-sé. Ma nello stesso tempo, in quanto essa è libertà critica nullificante, c'è sempre questa atomizzazione con l'in-sé e questo scontro permanente, quello che definisce appunto la tensione e l'angoscia esistenziale.

Da questa duplice ma correlata situazione deriva la sua consapevolezza del nulla universale, nonché il suo atteggiamento nullificante. Queste sono frasi che ha ripreso praticamente dal pensiero heideggeriano.

“Da un lato, infatti, sempre alla ricerca della completezza e dell'armonia con l'in-sé, la tentazione mortale della coscienza è l'annegarsi nell'oggettivazione pura, tentazione che si ritrova sia in tutte le forme del conservatorismo politico, e anche nella stessa mentalità scientifica positivista, dove praticamente lo scienziato si annega nell'equazione strutturale dell'inseità. La coscienza nega se stessa e le proprie determinazioni in quanto limitate e limitanti, *omnis determinatio est negatio*, proiettandosi nel-mondo”.

Vedete, appunto, l'intenzionalità di proiettarsi nel mondo; dall'altro lato nega le cose particolarizzanti, fagocitandole, scoprendone la limitatezza costitutiva, rilevando dunque la nullità dell'essere in-sé.

Vedete appunto il meccanismo di alienazione-obiettivazione-intenzionalità verso l'essere in sé e il meccanismo opposto di disalienazione-critica-nullificazione; la coscienza insomma si esplica attraverso atti e manifestazioni che sono altrettante negazioni. Qua vedete l'elemento hegeliano di Sartre: la coscienza è negazione, e il motore di tutto; anche qui è la negazione, non solo negazione dell'in-sé, ma anche dell'altra coscienza; là c'è la famosa immagine e analisi dello sguardo, cioè secondo Sartre lo sguardo dell'altro, in quanto mi cosalizza, mi oggettiva, mi determina, mi uccide, mi struttura come cosa perché mi nega come coscienza, per cui mi uccide, dal che l'analisi famosa dell'imbarazzo; se uno mi guarda fissamente, perchè lo sguardo dell'altro oggettiva, aliena, dal punto di vista della pura coscienza esso equivale a un'uccisione.

Reificazione nel rapporto io-altro

È l'esplicazione fenomenologica più chiara della frase hegeliana “ogni coscienza è la morte di un'altra coscienza”.

Questa dialettica crea appunto la tensione interna tra l'oggettivazione e la liberazione, tensione che appunto genera tutta l'angoscia umana e il tormento umano, perchè l'uomo non può non oggettivarsi, se no si dissolverebbe; ma nello stesso tempo

deve sempre lottare contro queste, perchè se no si ucciderebbe diventando non più coscienza ma una pura inseità.

Infatti l'aspetto più interessante de *L'essere e il nulla* non sta appunto in questa tematica che, come abbiamo visto, non è originalissima (è hegeliana/heideggeriana), se pur espressa in modo molto potente, invece quello che Sartre ci ha messo di personale sono le formidabili analisi psico-fenomenologiche, appunto l'analisi dello sguardo, l'analisi di tutta l'esistenza concreta come vista in questa doppia trama, e così via, dove mostra le sue grandi capacità di pensatore e soprattutto di scrittore, derivando questo, del resto, dalla grande letteratura francese.

Dal che, allora, la seconda parte della sua analisi che è la progettazione, l'uomo in quanto libertà progettante. Perchè l'uomo si disaliena dall'in-sé, ma nello stesso tempo tenta di obbiettivarsi, ma in un'obbiettivazione che non è più la morte, il crollo di fronte all'inseità, ma la creazione di una nuova realtà, cioè il progetto, sia in senso individuale sia in senso collettivo. Allora qua si capisce come Sartre dovesse, alla fine, incontrare la tematica marxista rivoluzionaria, non solo per ovvie ragioni storico-politico, cioè la lotta, la resistenza, la complessa vicenda della Francia del dopoguerra, la decolonizzazione, il gollismo, ecc. ma anche proprio per una specie di inevitabile struttura filosofica.

La progettazione

Ma la rivoluzione che cos'è? Non è altro che il progetto e la negazione collettiva; la storia rivoluzionaria è la storia di una serie di coscienze che, da una parte, negano l'inseità, la struttura esistente, e, dall'altra, prevedono prima e realizzano dopo quello che si chiama un modello alternativo, cioè un nuovo progetto, che deve diventare la nuova realtà, la nuova oggettività sociale. Per questa ragione Sartre, dopo avere fatto una filosofia della coscienza negante e progettante individuale ne *L'essere e il nulla*, non poteva non fare una filosofia allargata negante e progettante nel senso socio-totale, che infatti è la *Critica della ragione dialettica* del 1960, dove, giustamente, Sartre sostenne, contro i marxisti tradizionali che lo elogiavano di avere fatto ammenda del suo precedente esistenzialismo, che non aveva fatto ammenda di niente: io ho solamente esteso, approfondito la mia problematica centrale alla dimensione storico-sociale collettiva, non analizzo più il progetto dell'individuo, ma il progetto dell'uomo storicamente in situazione, della umanità storicamente in situazione, non più la dialettica del singolo, ma la dialettica della storicità, solo dicendo, però, che è sempre dello stesso tipo, cioè non garantita, non assolutizzabile, non meccanicisticamente necessitata, ma rischiosa aperta, libera e responsabile.

**La rivoluzione:
dall'individuo
alla collettività**

La storia umana, come la storia del singolo, è un rischio che l'uomo come soggetto collettivo non può non assumersi; nella sua situazione determinata ci sono però una serie di possibilità aperte, una serie di progetti, e questi progetti il soggetto storico se li assume e ne assume tutta la sua responsabilità e così crea la sua immagine e il suo stesso interno giudizio. Vedete che in questo modo non c'è un cambiamento radicale, c'è uno spostamento, ma non un capovolgimento delle prospettive, tanto più che l'interpretazione che dà Sartre del marxismo è molto diversa da quella dei marxisti classici. Cioè Sartre considera il marxismo non tanto come una teoria specifica della dinamica della società capitalistica, ma come un'antropologia generale; qua c'è qualche influenza del pensiero kantiano su quello sartriano (particolarmente del pensiero del 1960), cioè esiste un'antropologia generale, una specie di strutturazione generale dell'istintualità e della storicità umana, e questa antropologia generale è, in fondo, il marxismo. Il marxismo da una parte e l'esistenzialismo dall'altra.

**Marxismo come
antropologia
generale**

Dopo di che, fondendo l'esistenzialismo e il marxismo in un'antropologia generale, che deve servire da parametro, da assi cartesiani per tutte le analisi successive, Sartre passa a raffinate analisi specifiche in campo storico come ha fatto in campo individuale, sempre seguendo lo stesso modulo: la fatticità, la libertà, il progetto, il

salto, ovviamente storicizzati. Allora, qua, viene l'analisi estremamente interessante, anche se contestabile, tra la dicotomia, cioè tra la serialità dell'aggregazione sociale e la creatività del gruppo in fusione, che è il *life motif* della *Critica della ragione dialettica* del 1960, e che lui mostra attraverso delle analisi molto approfondite nella storia della rivoluzione francese.

Secondo Sartre, esistono due forme di socialità umana, esiste una forma negativa passivizzante, che è quella della *serie*, cioè dell'aggregazione pura, per esempio gente che aspetta l'autobus alla fermata, o gente che aspetta in fila in un negozio; questa è una serie perchè gli individui sono aggregati per il fatto che le loro istanze individuali collimano, tutti vogliono prendere quell'autobus o comprare qualche cosa; ma le loro coscienze individuali, con la loro intenzionalità, né si fondono creando una realtà sociale nuova (rimangono come sono), né trasformano la realtà, passivamente prendono l'autobus o comprando un vestito, ma rimangono in un rapporto di estraneità l'una all'altra, cioè sono coscienze, per così dire, inercializzate.

Il gruppo e la serie

Invece, completamente diverso è il *gruppo* in fusione, il gruppo rivoluzionario, studiato nella celebre analisi della gente che il 14 luglio improvvisamente decide di andare a prendere d'assalto la Bastiglia, o di quelli che il 12 marzo del 1917 decisero di attaccare i centri del potere a Pietrogrado per rovesciare la Russia. Qui, invece, la situazione si rovescia ed è completamente diversa; l'intenzione non è più puramente individuale, per definizione richiede un'azione collettiva: mentre io posso prendere da solo un autobus, non posso rovesciare da solo una fortezza, devo farlo insieme ad altri, c'è, quindi, il progetto collettivo; mentre nella serialità ci sono più individui aggregati, ma il progetto è sempre individuale, nel gruppo in fusione il progetto è collettivo e questo progetto collettivo crea un'incandescenza delle coscienze, dal che appunto la formula "in fusione", per cui, per così dire, le coscienze si fondono in una coscienza storico- rivoluzionaria all'assalto, che sarebbe quella appunto del gruppo in fusione che diventa dotata di vita propria; l'individuo non è più singolo, ma diventa quelli che hanno preso la Bastiglia, i bolscevichi che hanno fatto la rivoluzione di ottobre; cioè diventa una coscienza collettiva negante e progettante, in cui le varie differenze si fondono, diventa una specie di gigantesca ondata di spinta che nello stesso tempo diventa la libertà incarnata perchè nega l'inseità bloccata, l'inercialità bloccata, la monarchia di Luigi XVI e di Nicola II e in una specie di estasi storico progettante crea la nuova realtà, la Francia rivoluzionaria e la Russia rivoluzionaria.

Però attenzione: qua sta l'aspetto di Sartre romantico e, in fondo, idealista che fonda tutto il pensiero esistenzialista, cioè che si estasia solo in questo momento, nel momento del gruppo in fusione che per lui rappresenta la suprema realizzazione della libertà. Così, come l'individuo de *L'essere e il nulla* raggiungeva la suprema istanza individuale quando diceva "no", quando negava la sua vita precedente e la rifondeva (se non aveva il senso della nausea, la famosa *La nausea* del '38), così la liberazione è la rivoluzione, ma un tipo di rivoluzione particolare che mette in evidenza il paradosso di un sartrismo come una filosofia idealista; nel senso che gli uomini non dovrebbero fare la rivoluzione per creare una nuova realtà sociale, ma perchè solo nell'atto della rivoluzione essi si liberano. Cioè la filosofia di Sartre non è una filosofia della rivoluzione, è una filosofia dell'atto rivoluzionario, che è una cosa molto diversa, malgrado l'apparente similitudine. Un marxista classico, invece, non ha una particolare passione per la rivoluzione in quanto tale; Marx, ad esempio, disse una volta che l'Inghilterra sarebbe arrivata al socialismo con una lenta evoluzione, con la camera dei Lords, con i giudici in parrucca, e disse che era tanto meglio, perchè quello che importa al marxista è l'oggettività sociale di tipo nuovo, e poi la metodologia dipende dalla realtà sociale; se si può ottenere attraverso l'evoluzione tanto meglio, se poi è necessaria la rivoluzione allora la fa, ma non c'è l'estasi, la mistica della rivoluzione in quanto tale.

Romanticismo ed idealismo di Sartre

Se il 90% dei marxisti occidentali ha questo tipo di mistica, questa non è di tipo marxista, ma di tipo cristianoide, romanticoide.

Sartre, in questo, è tipicamente non marxista, anche se il suo linguaggio sembra essere marxista perchè è un linguaggio incandescente, perchè per lui gli uomini devono fare la rivoluzione, perchè per lui la rivoluzione è bella, perchè la rivoluzione è l'atto di liberazione, perchè la rivoluzione realizza l'istanza del progetto liberatorio nella sua più alta espressione, cioè il gruppo in fusione; tutto questo spiega la passione di Sartre per la rivoluzione, per i movimenti rivoluzionari, per gli individui rivoluzionari, ma mette in evidenza anche la sua sordità e il suo quasi atteggiamento acritico-infantile verso tutti i problemi della costruzione dello Stato o della società post-rivoluzionaria e la facilissima condanna di tutto e di tutti come decadenza del gruppo in fusione a nuova serialità.

**Derecin:
distinzione tra
rivoluzione e
atto
rivoluzionario**

Lui si è estasiato per la Russia, per la Cina, per Cuba, salvo poi scrivere condanne furibonde perchè si sono cosalizzati, perchè si sono oggettivati, perchè è diventata una macchina burocratica, perchè il gruppo in fusione della rivoluzione è decaduto a fattività della serialità associante.

Ma l'umanità non fa la rivoluzione per fare la rivoluzione, ma per creare una struttura sociale oggettiva di tipo nuovo; qua c'è la differenza fondamentale tra la mentalità dell'intellettuale medio borghese marxista e l'operaio marxista. L'operaio marxista non fa la rivoluzione perchè gli piace la rivoluzione, anzi non gli piace perchè non vuole crepare, vuole stare con la moglie e i figli; se, però, per ottenere un risultato storico deve rischiare, allora, siccome gli uomini hanno coraggio storico, fa la rivoluzione, ma non lo fa per estasi, ma per realizzare un'altra società. Invece nella mentalità sartriana c'è questo profondo spostamento: bisogna essere rivoluzionari, non tanto per fare la nuova società, ma perchè solo il rivoluzionario è libero, perchè solo nell'atto rivoluzionario si realizza il gruppo in fusione, si nega la fattività sociale, la serialità aggregativa inerte e esplose il progetto sociale come negazione assoluta, come libertà sociale.

**L'operaio e
l'intellettuale
marxista**

Questo, a mio parere, è molto più vicino a Bergson che a Marx, che che ne pensi Sartre, cioè ha i tipici aspetti della filosofia della libertà; non bisogna dimenticare che il primo a dire "questo oggetto formidabile di slancio vitale che decade a fattualità inerte" è proprio *L'evoluzione creatrice* del 1907; praticamente Sartre marxistizza, socializza, e in qualche modo rivoluzionalizza il pensiero che nel profondo è bergsoniano, è la spinta ideale, la spinta profonda di libertà che prima prorompe in blocco e poi decade; per un italiano la lettura della *Critica della ragione dialettica* è molto strana, perchè in molte pagine gli sembra di leggere Giovanni Gentile, cioè l'atto che decade a fatto, l'atto che prorompe e poi improvvisamente decade a fatto.

**Bergsonismo
(più che
marxismo) della
posizione di
Sartre**

La serie è la fattività sociale che si instaura dopo il momento estatico della rivoluzione; dal che le ricerche folli sull'individuazione del momento in cui la rivoluzione russa ha cessato di essere rivoluzione numerativa, che va dal '21 in poi, se non addirittura da un'ora dopo la rivoluzione, quando i bolscevichi presero il potere e incominciarono ad usare il linguaggio dei burocrati.

Questo risultato della rivoluzione è per Sartre il peccato originale della storicità esistenziale di massa, il decadimento della libertà estatica del gruppo in fusione rivoluzionario puro a gruppo di potere a macchina gestionale del potere conquistato.

Gli assaltatori della Bastiglia diventano gli uomini dell'apparato burocratico del Terrore, i bolscevichi del gruppo in fusione diventano la macchina seriale grigia e opaca del potere burocratico sovietico.

Allora, ovviamente, ogni qualvolta Sartre incontra una rivoluzione, per forza ha sempre le stesse illusioni e le stesse delusioni: andato a Cuba con Castro appena al potere, si innamora di Castro, il quale gli fa prendere delle paure pazzesche; in quanto atleta lo porta in barca e lo invita ad assaltare i pescecani; immaginate il povero

**Sartre a Cuba e
in Cina**

intellettuale invitato a fare la lotta con i pescecani, che declina l'invito e sta sulla barca a guardare il capo rivoluzionario che si esercita in simili imprese. Dopo di che Sartre torna a Parigi dicendo che Cuba è l'avvenire, ma iniziano le delusioni, perché il gruppo in fusione della Sierra Maestra diventa un apparato di potere.

Lo stesso per la rivoluzione cinese, dove c'è una fusione gigantesca, meraviglia delle meraviglie; qui si crea veramente la nuova realtà perché si afferma la rivoluzione permanente; inevitabilmente questa impostazione porta a esiti trotzko-lussemburgo-maoisti, cioè all'esaltazione di questa istanza rivoluzionaria diffusa e permanente e protesa ad attaccare e distruggere il sistema (si veda la formula maoista "bombardate il quartier generale"); ma anche il gruppo della rivoluzione permanente è diventato una macchina burocratica.

In questa situazione si capisce come adesso Sartre, in fondo, sia un uomo deluso, come tutti i grandi esistenzialisti. Perché? Perché qua c'è la grande tragedia dell'esistenzialismo; l'esistenzialismo regge bene quando è religioso, perché, alla delusione permanente, ha accanto l'istanza di un salto in qualcosa che, se non c'è, non c'è niente da fare e buona notte, ma se c'è, non decade, Dio non decade per definizione; invece, l'esistenzialismo ateo, nella sua istanza di volere trovare un assoluto storicizzato e individualizzato, l'istante privilegiato della liberazione individuale o l'istante privilegiato della rivoluzione sociale libertaria, l'esistenzialismo sociale rivoluzionario di Sartre, cadrà sempre in una delusione tragica. Perché inevitabilmente l'inerzialità del sociale e del reale si afferma implacabilmente sul gruppo in fusione: dalla serie si va al gruppo in fusione, dal gruppo in fusione alla grigia serialità inedita bloccata.

Delusione di Sartre e dell'esistenzialismo ateo

Allora, vedete che la concezione sartriana della storia è tragica, come del resto in tutto il pensiero esistenzialista, perché, in fondo, a modo suo Sartre sa che sempre la rivoluzione in qualche modo fallisce come istanza libertaria assoluta, anche se sempre trionfa nel suo momento estasiatico.

Concezione tragica della storia

Ma questo è completamente diverso dalla concezione marxista, che proprio perché non ha questa teorizzazione dell'istanza privilegiata e dell'estasi, ecc., sa che in qualche modo le rivoluzioni sono in un certo senso parziali e che storicamente riescono, riescono per quello che storicamente potevano prefiggersi. La Cina non è il gruppo in fusione, ma è qualcosa di assolutamente più valido della Cina imperiale; al marxista interessa questo. Che poi l'intellettuale esistenziale si senta frustrato dell'estasi che ha creduto di vedere, beh, questi sono affari suoi. Questo deriva dalla ossessione romantica della realizzazione dell'assoluto che permane nell'esistenzialismo.

Infatti se pensate alla storia della filosofia che abbiamo fatto, vedete che tutta la filosofia è una ricerca delirante di questo contatto assoluto. Schelling diceva che lo trovava nel momento della creazione artistica, Sartre dice che lo trova nel momento della creazione rivoluzionaria.

Questo spiega la ricchezza delle analisi della *Critica della ragione dialettica*; essa contiene alcune delle pagine più potenti che siano state scritte sull'istanza profonda dell'atto rivoluzionario; sicuramente Sartre è uno di quelli che meglio ha capito, e in questo ha ragione, la trasmutazione quasi algebrica che avviene nel salto politico rivoluzionario; lui non ha torto nelle analisi, le sue analisi sono sempre impeccabili, quello che è contestabile è l'interpretazione, la metafisica complessiva; è vero che nella Francia dell'89 milioni di uomini, che fino allora vivevano una vita passiva, adesso diventa soggetto storico, realizzazione prorompente, diventa libertà, ma l'errore di Sartre è di fissarsi su questo momento come se fosse la finalità, mentre questo è solo la strumentalità.

Quindi la differenza fondamentale tra questo che, a mio parere, è un cripto idealismo marxisticizzato e il marxismo reale è che per i marxisti reali, questo è solo strumento, mentre per questo è la vitalità profonda: l'umanità fa la rivoluzione per

Marxismo idealisticizzato e marxismo reale

essere la liberazione rivoluzionaria, dal che la formula famosa “ribellarsi è giusto, ribellarsi è bello”; a Sartre non interessa che cosa i ribelli creino, perché sa già a priori che non gli piacerà, gli importa che si ribellino. Questa è chiaramente una mentalità diversa da quella marxista; anche se Sartre ha detto che è una trasposizione positivista del marxismo, che in parte è pure vero, però rimane il fatto che in lui c'è un'inversione troppo radicale: se il marxismo contro cui lotta è positivizzato, il suo è troppo esistenzializzato, idealizzato, perché è il marxismo non della costruzione ma del prorompere.

Vedete il colpo di martello; lo slancio vitale, l'istante privilegiato, l'atto che si contrappone alla fattività; chiunque ha orecchie per la storia della filosofia sa benissimo da dove questo viene e a dove porta. Questo spiega appunto la sua permanente delusione.

Fare delle analisi reali, strutturali, economiche, perché sono la fatticità, sarebbe aderire all'inerzialità seriale del socio inerte, di quello che lui chiama il collettivo inerte. A lui interessa totalmente l'opposto.

Da cui il carattere di irrealtà della sua filosofia. Quando io ho letto la *Critica della ragione dialettica*, curiosamente ho avuto la stessa sensazione profonda che ho avuto leggendo *L'evoluzione creativa*: analisi formidabili, un pensiero profondo, una grande mente, ma quasi un senso di irrealtà sostanziale; certo, Sartre direbbe che si tratta di un bieco marxista positivista classicheggiante, certo che fa questo effetto, il che è vero, ma rimane il fatto che in questa gigantesca analisi del sociale non c'è un cavolo, per lui importa solo il gruppo in fusione, che sfugge ad ogni strutturalità.

Conclusione:
irrealtà della
filosofia
sartriana

“È la lotta contro le situazioni alienanti e pratico-inerte”; questa è appunto la formula sartriana. Abbiamo da una parte i pratico-inerti, dall'altra, la fusione progettante; la scelta è sempre di questo tipo, la dignità umana si piazza su questo differenziale, il vero uomo è quello che sempre nega il pratico inerte e sempre si ribella a questo; Sartre è la più profonda filosofia della ribellione mai fatta, e in questo senso io sono d'accordo che la lettura di Sartre serve come antidoto a una mentalità di strutturalismo sociale inerziale. A tutti i marxisti-stalinisti-leninisti questa lettura fa bene, ma Sartre, a mio parere, aveva, anzi ha, una concezione irrealistica del sociale.

In fondo credo che lui stesso, se non proprio a questa conclusione, è arrivato a qualcosa di simile.

Lezione 47

4. ERNST MACH

4.1. Empiriocriticismo

L'empiriocriticismo è stata un'arma formidabile per i neoidealisti, che questi ultimi hanno utilizzato per combattere il pensiero scientifico e per affermare che solo la filosofia conosce, mentre la scienza non conosce.

Ernst Mach era un fisico e filosofo austriaco (è morto nel 1916), il quale nel 1883 scrisse una fondamentale *Storia della meccanica*, diventato, da allora, il testo critico fondamentale sulla storia della scienza moderna. In questa opera Mach faceva una critica distruttiva dei principi, pretesi assoluti, della meccanica newtoniana (del tempo assoluto, dello spazio assoluto e del movimento assoluto), sostenendo - e qui riprendeva, del resto, un'argomentazione che datava dal 1716 per opera di Berkeley - che non era assolutamente possibile determinare altro che movimenti relativi. Di qui deriva che, se, per esempio, nell'universo ci fosse un corpo soltanto, sarebbe impossibile determinare i movimenti di questo corpo. Infatti, i movimenti di un corpo si determinano in relazione al movimento di altri corpi o relativamente ad uno spazio assoluto. Ma, dal momento che Mach considerava lo spazio ed il tempo assoluti come

due funzioni teologico/metafisiche, ovviamente per lui la seconda ipotesi non funzionava.

Come si ricorderà, Newton sosteneva che esiste la possibilità di riferire qualsiasi movimento ad altri movimenti, cosa ovvia per un qualunque fisico che sia tale, ma anche ad uno spazio assoluto, struttura perfettamente delimitata, rispetto alla quale hanno luogo tutti i successivi movimenti e sviluppi. C'è per lui uno spazio assoluto tridimensionale e uno spazio assoluto unidimensionale. Ora, Mach ha violentemente criticato questi pretesi assoluti - in questo aveva ragione - diventando così un precursore della relatività einsteiniana, proprio per il suo rifiuto della assolutezza del tempo, dello spazio e dei movimenti.

Impossibilità della determinazione di movimenti e di spazi assoluti

Tuttavia non fu questo aspetto di Mach che colpì i filosofi, dal momento che questo era un dibattito tutto interno tra fisici, i quali si tormentavano da due secoli perché non riuscivano a trovare un riferimento fisico assoluto, che doveva essere il famoso etere, che avrebbe permeato tutto. In realtà, come si sa, l'etere non esiste e in conseguenza tutto il discorso fisico rischiava di zompare in aria e zompò in aria con la teoria della relatività speciale del 1905, in cui si assunse tutto un diverso sistema di riferimenti relativi. Ma questa era una problematica di difficile comprensione per i filosofi.

Quello che, invece, appassionò i filosofi fu la famosa interpretazione economicistica della scienza, che Mach e Richard Avenarius svilupparono nel loro empiriocriticismo.

Definizione di empiriocriticismo

Come indica il nome, l'empiriocriticismo è una filosofia che si basa sull'esperienza e vuole, però, fare un'analisi critica di tutti i costrutti teorici in funzione dell'esperienza.

Mach ragionava così: dal punto di vista reale, riprendendo sostanzialmente Hume, esistono solo le sensazioni; cioè la conoscenza umana non ha altro fondamento, non ha altro referente reale, non mistico, non ideologico e non metafisico, che l'insieme delle sensazioni che la mente umana capta attraverso il sistema di relazioni corporee. La scienza, allora, non è altro che un sistema di correlazioni di queste sensazioni in modo da poter ottenere delle leggi relativamente stabili, cioè delle correlazioni permanenti ed in modo da potere prevedere altre sensazioni. Perciò la scienza ha un fondamento per così dire biologico. Mach, infatti, ha sempre tentato di fondare una sovrascienza generale, la quale doveva fondere psicologia, biologia e fisica. È inutile dire che non ci riuscì.

Empirismo (humano) di Mach

Allora: si parte dalle sensazioni; si organizza un sistema di correlazioni ripetute e ricorrenti; si prevedono, mediante la simbolizzazione matematica, altre sensazioni e si misura e si verifica l'occorrenza di queste altre sensazioni. Di reale c'è solo il momento iniziale, la sensazione da cui parte lo scienziato, ed il momento finale, la sensazione prevista, che lo scienziato ritrova attraverso un sistema di misurazione. In mezzo, disgraziatamente per Mach, c'è tutto l'enorme trattato di fisica, a Mach del resto ben noto, dal momento che aveva insegnato fisica teorica per venti anni a Vienna. Mach non si trovava certo nella situazione dei neoidealisti, i quali non avevano mai aperto un testo di fisica.

Scarsità delle sensazioni nella scienza

Il problema fondamentale che emerge da questa visione è che, fermo restando che la scienza è reale se e solo se parte da sensazioni osservate e misurate per prevedere e ritrovare sensazioni osservate e misurate, rimane che in mezzo a questo processo di sensazioni ce ne sono pochine, per cui ci si trova di fronte ad un mucchio di pagine di equazioni, di differenziali e derivate che non possono certo essere chiamate sensazioni. Non solo; ci si trova di fronte ad un aggregato di termini allucinatori che di sensorio non hanno proprio nulla. Sfido chiunque ad avere la sensazione del campo magnetico o dei

potenziali gravitazionali, ecc. Ma si tratta proprio di quei cosiddetti costrutti teorici senza i quali la fisica sarebbe rimasta nella situazione in cui era ai tempi di Aristotele.

A questo punto Mach tirò fuori la famosa teoria economicistica, in base alla quale tutti i costrutti teorici e le stesse leggi della fisica non hanno valore assoluto dal momento che, per essere tali, sarebbe necessario riferirli a delle sensazioni iniziali e finali. Essi hanno semplicemente valore economico nel senso in cui lo riprenderà proprio Croce e cioè nel senso di essere una sintesi, una stenografia mirante a risparmiare energie mentali. È questa la ragione per la quale lo scienziato cerca sempre di costruire un sistema teorico che sia il più semplice possibile, il più connesso e matematicamente il più deduttivo. In questo caso più semplice significa che si usano con esso meno termini primari; più connesso significa che ha una struttura matematica la più compatta possibile e che la struttura matematica gli dà un elevato livello di deduttività.

**Economicismo e
semplicità della
legge scientifica**

Bisogna fare attenzione, dal momento che il concetto di semplicità machiana non ha niente a che vedere con il concetto di semplicità psicologico. Per un analista della fisica la relatività generale è più semplice della meccanica newtoniana perché fa a meno della cosiddetta forza gravitazionale, perché cioè diminuisce i termini primitivi ed è strutturata matematicamente in modo compiutissimo. Naturalmente è molto più difficile da studiare. Qui la semplicità è intesa in senso logico epistemologico, cioè nel senso di un'assiomatica più strutturata.

Mach voleva fare una fisica che eliminasse tutta una serie di strutture newtoniane, più semplici da un punto di vista psicologico, ma non da quello logico. Di qui la costruzione di una teoria per cui la scienza era semplicemente l'organizzazione più economica delle sensazioni. Questa era, appunto, secondo Mach, la scienza. La scienza per lui non è altro che il modo più economico, cioè logicamente più semplice e compatto, mediante il quale la mente umana è in grado di organizzare le sensazioni che le affluiscono dalla realtà esterna.

Perciò ogni pretesa della scienza di essere comprensione assoluta e certa è assurda. Bisogna anche dire che una pretesa di questo genere, avanzata dalla filosofia, sarebbe stata ancora più assurda. Mach, infatti, è un iperpositivista e per lui non c'è filosofia e, se c'è, si tratta solo dell'analisi critica dell'esperienza scientifica.

**Non assolutezza
della conoscenza
scientifica (e di
quella filosofica)**

L'invito che Mach fa a scienziati e filosofi è di analizzare bene il complesso delle sensazioni di fronte a cui si trovano e che subiscono; di organizzarle nel modo più semplice utilizzando il minor numero di termini primitivi possibile e di concetti fondamentali; di dar luogo, infine, utilizzando le varie strutture matematiche, alla strutturazione più compatta e connessa possibile. Dopodiché si dedurranno altre osservazioni finora non ottenute o si cercherà di ottenerle. Se tutto questo funziona, si ottiene un corpus scientifico. Così, ovviamente, non si penetrano i misteri dell'universo, ma si costruisce teoreticamente il sistema economicamente più soddisfacente di organizzare e correlare le sensazioni.

Tutto sommato abbiamo una ripresa della teoria di Berkeley dotata di maggiore precisione e soprattutto liberata dai suoi presupposti teologici. Qui non è più il dio di Berkeley ad assicurare l'unità del mondo.

Mach fece un notevole sforzo per [...] l'entità più fondamentale, ma anche più misteriosa della fisica moderna: l'inerzia, intorno alla quale c'è da dire che tutti i fisici, fin dal tempo di Galilei, sono d'accordo nel dire che c'è, senza tuttavia capire né perché c'è o come c'è. Mach, col principio che ha preso il suo nome, diventato da allora uno degli incubi della cosmologia moderna, dal momento che nessuno ha capito se è valido o no, anche se tutti hanno il vago sentore che lo sia, ha sostenuto che l'inerzia di un corpo è dovuta all'esistenza ed all'azione di tutte le masse corporee dell'universo. Per

**Il fenomeno
dell'inerzia**

lui, così come un corpo solo nell'universo non avrebbe movimento, un solo corpo non avrebbe nemmeno inerzia.

L'inerzia, cioè, per Mach è dovuta al fatto che esistono delle masse nell'universo. In Italia abbiamo Bertoldi, dell'Università di Pavia, che da dieci anni rompe l'anima a tutti nel tentativo di costruire una dinamica puramente machiana e sostiene di esservi riuscito. Gli altri fisici non hanno molto interesse per questo tentativo, dal momento che quello che c'è ora funziona.

Da quanto si è detto emerge chiaramente il fatto che Mach non ha certo pensato in funzione della distruzione della scienza, ma bensì nell'intento di rigorosamente ricostruirla e addirittura di affermare che c'è una sola conoscenza, ed è quella scientifica. Invece i neoidealisti capovolgeranno il suo atteggiamento sostenendo che egli avrebbe affermato che la scienza non conosce e che, per questa ragione, solo la filosofia conosce. Ora, il buon Mach poteva anche ammettere che la scienza non conosceva nel senso proprio del termine, ma certo gli sarebbero venuti gli attacchi isterici se qualcuno gli avesse detto che la filosofia conosce. Egli, infatti, notoriamente esecrava i filosofi, ad eccezione degli empiristi inglesi, e praticamente di Hume, del Kant critico e dell'aspetto scienziato del positivismo.

Ma, paradossalmente, è stato sul fraintendimento di Mach che si è fondata tutta la logica del neoidealismo. Croce ammetteva di non sapere niente di fisica, ma diceva anche che, se Mach, che fisico era, diceva che la fisica non conosce, allora.....

**'Strumentalizzazione'
dell'empiriocriticismo da parte
del neoidealismo**

INDICE ANALITICO

- Abelardo**, 30, 31, 33-35
Abraham, K., 142
Abramo, 37, 51, 55, 112, 261, 265, 348-350, 354, 414
Adorno, Th., 221, 222, 292
Agostino d'Ipbona, 9, 11-28, 37, 93, 103, 114, 152, 180, 236, 297, 309, 343, 345, 433
Agricola, P., 73
Alcuino, 27
Alembert, J-B d', 170, 171
Alessandro, 55
Althusser, L., 326
Ambrogio, 13
Ampère, A.M., 322
Anassimandro, 417
Anassimene, 417
Annibale, 462
Anselmo d'Aosta, 36-40, 43, 45, 55, 96, 98, 201, 203
Ardigò, R., 406
Ariosto, L., 448
Aristotele, 2-10, 22, 27, 35, 37, 41-46, 52, 53, 62, 63, 74, 75, 81, 90, 171, 173, 174, 175, 177, 188-190, 196, 213, 215, 225, 232, 287, 292, 301, 308, 309, 343, 403, 437, 438, 440, 445, 446, 471
Avenarius, R., 470
Averroè, 46, 47
Avicenna, 202
Bacone, F., 175
Bakunin, M.A., 420
Balzac, H. de, 448
Barth, K., 349
Bauer, O., 342, 362
Beethoven, L., 24, 242, 257
Berengario di Tours, 35, 36
Bergson, H., 21, 77, 107, 311, 409, 415, 430-445, 446, 462, 467
Berkeley, G., 105, 119, 128, 129, 131, 132, 134, 282, [410], 440, 469, 471
[Bertoldi], 472
Boileau, N., 118
Bonaventura da Bagnoregio, 42, 59
Borgia, C., 426
Brecht, B., 447, 449
Bruno, G., 71-76, 263, 267, 270, 272
Brunschvicg, L., 391, 458
Buddha, 444
Buridano, G., 62, 91
Cagliostro, 270
Calderon de la Barca, P., 347
Calvino, J., 17
Campanella, T., 73
Cantor, G., 183
Carabellese, P., 98, 99, 456
Carducci, G., 450
Carnot, , 273
Cartesio, R., 29, 62, 64, 67, 72, 76-78, 87, 88, 89-110, 111-120, 123, 129, 138, 139, 141, 143, 145, 147, 152, 154, 157, 159, 170, 174, 190, 196, 275, 276, 293, 297, 309, 316, 343, 345, 441, 462
Castro, F., 467
Caterina da Siena, 49, 443
Cavani, L., 413
Cervantes, M.de, 451
Chomsky, N., 186
Church, A., 34, 35
Clausewitz, 316
Clemente Alessandrino, 2-7, 11
Comte, A., 385-397, 407, 431, 433
Copernico, N., 84, 85
Costantino, 25
Craxi, B., 273
Croce, B., 33, 47, 157, 162, 225, 246, 256, 279, 290, 301, 311, 312, 326, 339, 345, 415, 432, 437, 445-458, 471, 472
Curie, 402
Cusano, N., 68-72, 81, 89, 103
Cuvier, G., 399
D'Annunzio, G., 410, 417
Dante, 29, 162, 449, 450
Darwin, Ch., 233, 398, 399-403, 404, 419, 441
De Amicis, E., 451, 452
De Beauvoir, S., 460
De Negri, 284
De Sanctis, F., 300
Dedekind, J., 183
Democrito, 8, 146, 358, 359
Diderot, D., 210, 237, 238, 354, 463
Diogene di Sinope, 55
Dostoevskij, F., 414, 419
Duhem, P., 63, 91
Eco, U., 452
Einstein, A., 101, 323,
Eloisa, 30
Engels, F., 359, 361, 363, 367, 369, 375, 382, 417
Epicuro, 8, 146, 358, 359, 452
Eraclito, 70, 71, 289, 296, 297, 315, 317, 427
Euclide, 92, 287
Eudosso, 287
Euripide, 423
Federico Guglielmo di Prussia, 166, 168
Federico II, 71
Feuerbach, L., 351-356, 358-363, 368, 361
Fichte, J., 153, 169, 171, 193, 194, 200, 238, 242-245, 247-266, 268-270, 282, 293, 295, 311, 313, 318, 322, 325, 326, 330, 332, 336, 352, 428, 435, 460
Fortunato, G., 456
Fourier, J.B.J., 385, 387, 389, 390
Freud, S., 13, 14, 16, 150, 161, 208, 211, 218, 271, 286, 319, 362, 427
Galilei, G., 31, 41, 62-64, 72, 74-77, 81-84, 86, 89, 91, 103, 104, 106, 120, 157, 158, 170, 171, 235, 433, 471
Galvani, L., 267
Gans, P., 418
Gassendi, P., 97, 98, 101
Gaunilone, 40, 98, 99, 201
Gauss, C.F., 242, 255
Genserico, 21

Gentile, G., 246, 247, 249, 250, 256, 311, 432, 437, 455, 456, 458, 467
Gesù, 4, 6, 7, 9, 20, 41, 42, 50, 58, 60, 210, 211, 213, 214, 260, 280, 287, 302, 341, 356, 444, 463
Geymonat, L., 382
Giacobbe, 37, 51, 112, 265, 349, 354, 414
Gilbert, W., 105
Giolitti, G., 457
Giovanni Battista, 255
Giovanni della Croce, 443
Girolamo, 4, 49
Giustiniano, 299
Gödel, K., 34
Goebbels, J.P., 262
Goethe, J.W., 24, 226, 242, 270, 271, 322, 323, 340, 414, 450
Green, Th.H., 302
Guglielmo di Conches, 28, 31, 32, 33, 35
Hegel, G.W.F., 20, 70, 103, 138, 139, 153, 162, 222, 236, 238, 242, 244, 245, 251, 252, 254, 257, 259-263, 265, 269, 272, 273, 275-343, 346, 348, 352-355, 358, 363, 367, 373, 374, 390, 393, 411, 418, 432, 433, 438, 446, 447, 453, 454, 459, 461
Heidegger, M., 70, 458, 459, 461, 462
Hertz, H.R., 322
Hitler, A., 23, 24, 245, 264, 414, 418, 420, 426
Hobbes, Th., 97, 98, 157, 374
Hölderlin, J.Ch.F., 242, 251, 277-279, 281, 284, 318
Hume, D., 119, 128-135, 168, 182, 185-190, 194, 196, 217, 235, 248, 249, 259, 271, 282, 307, 309, 313, 470, 472
Husserl, E., 203, 308, 458, 459
Huxley, Th., 403
Isacco, 112, 265, 348, 349, 354, 414
James, W., 434, 435
Jaspers, K., 458
Joyce, J., 13, 21, 447
Kafka, 77, 447, 448, 461
Kant, I., 2, 3, 29, 38, 39, 55, 67, 70, 93, 98, 99, 119, 120, 130, 134, 165-240, 242-249, 251-262, 267-270, 272, 273, 276, 281-83, 285, 290, 293, 294, 296, 298-301, 308-319, 326, 329, 330-332, 336, 339, 348, 410, 418, 419, 428, 433, 437, 443, 445, 446, 449, 472
Keplero, J., 70, 86, 87, 106, 157, 170, 433
Kierkegaard, 120, 275, 278, 301, 317, 344-350, 352, 355, 460, 462, 463
Kretschmer, E., 335
Kuhn, Th., 84, 85
La Mettrie, J.O. de, 354
Labriola, A., 447, 456, 457
Lachelier, J., 430
Lagrange, G.L., 168, 170, 171, 270, 321, 390
Lakatos, I., 72
Lamark, J.B., 399, 401, 403
Laplace, P.S., 168, 270, 321, 394
Lavoisier, A.L., 171
Le Verrier, J., 394
Leibniz, G.W., 33, 119, 120, 139, 141, 165, 170, 174, 275, 430, 431, 437, 444, 446
Lenin, N., 218, 273, 288, 298, 366, 440
Leonardo da Vinci, 73, 79, 82
Leopardi, G., 23, 24, 366, 372, 410, 448, 451, 452
Lequier, J., 430
Liebig, J. von, 394
Locke, J., 119, 122, 123-128, 134, 138, 139, 148, 155, 157, 161, 259, 282
Lou Salomè, 414, 415
Lucasiewicz, J., 29
Lucrezio, 452
Luigi XIV, 390, 392
Lukàs, G., 370, 382, 448
Lurija, A. R., 106
Lutero, M., 242
Lyell, Ch., 400
Mach, E., 65, 469-472
Machiavelli, N., 162, 263, 426, 456
[Magnano], 439
Maine de Biran, P., 243, 396, 430, 431, 444, 458
Malebranche, N., 301
Mallarmè, S., 415
Malthus, Th. R., 398, 400
Mann, Th., 447, 449, 451, 461
Mao Tse-tung, 251
Maometto, 292
Marcel, G., 458
Marcuse, H., 146
Maritain, J., 6, 23, 355
Marsilio Ficino, 67, 69, 73, 158
Marx, K., 32, 70, 146, 169, 174, 234, 239, 242, 246, 272, 273, 275, 277, 301, 312, 316, 319, 333, 342, 349, 353-356, 357-382, 390, 398, 410, 456, 467
Maxwell, J.C., 56, 104, 271, 323
Mazzini, G., 264, 266, 336
Mendel, G., 233, 401
Mendeleev, D.I., 73
Michelangelo, 67, 229
Michelet, J., 272, 273, 341, 343
Mill, S., 217
Montaigne, M., 66, 77-78, 92, 129, 410
Montesquieu, Ch.L., 165
Moravia, A., 366
Mosè, 37, 255
Musil, R., 447, 448, 461
Mussolini, B., 418, 456-458
Napoleone Bonaparte, 240, 244, 245, 253, 256, 262, 263, 265, 273, 276, 278, 289, 321, 332, 337, 350, 391
Newton, I., 31, 70, 85-88, 102, 104, 120, 129, 157, 159, 161, 170, 175, 198, 323, 326, 390, 433, 434, 470
Nicola di Oresme, 62, 91
Nietzsche, Elisabeth, 414, 415, 418, 420, 421, 426, 427
Nietzsche, F., 111, 127, 140, 174, 312, 361, 362, 408-428, 443
Occam, G., 56-60, 82, 84, 103
Omero, 159
Origene, 5, 6
Orwell, G., 334
Paolo di Tarso, 5, 23, 41, 262, 281, 287
Paolo Uccello, 67
Parmenide, 53, 57, 131, 182, 201, 213, 275, 286, 287, 289, 290, 292, 315, 317, 343, 427

Pascal, B., 94, *111-120*, 126, 143, 190, 211, 345, 349, 350, 410, 419, 460, 461
Pasolini, P., 366
Pavlov, I.P., 105, 106, 396
Pelagio, 16-19
Pericle, 412
Pétain, H.Ph., 462
Piaget, J., 405
Pico della Mirandola, *63-67*, 69, 73, 158
Piero della Francesca, 67, 68
Platone, 6, 8-10, 28, 32, 46, 49, 50, 75, 146, 170, 213, 301, 307, 308, 314, 315, 392, 412, 415, 421, 446, 458
Plotino, 254, 255, 319, 320, 329, 442
Poincaré, J.H., 438-440
Poisson, G.D., 385, 387, 389, 390
Popper, K.R., 72, 233
Poussin, N., 118
Proclo, 289, 319
Protagora, 92
Proust, M., 13, 21, 22, 432, 433
Racine, J., 118
Ravaisson, F., 430
Reinhold, K.L., 252
Ricardo, D., 243, 333, 361, 377-379, 398
Richelieu, A.J., 111
Rimbaud, A., 415
Robert de Sorbon, 28
Roberto Grossatesta, 42
Robespierre, M., 177, 213, 222, 237, 239, 255, 256, 265, 391
Roscellino, 31-35, 56, 77
Rosemberg, A., 413
Rosencranz, K., 316, 341, 343
Rousseau, J.J., 14, 17, 165, 168, 169, 236-238, 243, 332, 335, 336, 390, 391, 395, 463
Russell, B., 275, 276, 415
Sade, D. de, 212, 213, 216, 218
Saint-Simon, H. de, 386, 391, 392
Sartre, J.P., 251, 347, 432, *458-469*
Schelling, F., 203, 242, 263, *267-274*, 277, 278, 283, 287, 293, 300, 301, 307, 313, 318, 322, 323, 325, 352, 438, 468
Schoenberg, A., 231
Scoto Eriügena, 27
Scoto, D., *48-55*, 66, 82, 157
Seneca, 312
Severino Boezio, 27, 31
Shakespeare, W., 203, 450
Shelley, , 366
Skinner, B.F., 396
Smith, A., 333
Socrate, 17, 27, 140, 213, 275, 282, 307, 308, 345, 412, 413, 415, 423, 428, 444, 461
Spaventa, B., 304, 311, 447
Spaventa, S., 304, 447
Spencer, H., 398, *403-407*, 409, 419, 420, 431-433
Spinoza, B., 67, 119, 129, *137-155*, 162, 170, 190, 196, 250, 252, 253, 256, 262, 267, 273, 275, 282, 289-291, 297, 303, 308, 312, 314, 317, 319, 320, 328, 330, 336, 343, 437, 441, 459, 461
Stäel, Madame de, 243
Stalin, J., 219, 239, 366
Stendhal, 448
Stirner, M., 362, 363
Stravonskij, I., 257
Svevo, I., 452
Swedemborg, E., 190
Tasso, T., 448
Tchajkovskij, P.I., 231
Telesio, B., *73-76*, 103, 390
Teodorico, 27
Teresa d'Avila, 443
Tertulliano, *4-6*, 11, 42, 282
Tiziano, 73, 229
Tolomeo, 84, 85
Tommaso d'Aquino, 7, 8, 18, 29, 32, 37, *40-48*, 50-55, 57, 60, 82, 93, 114, 154, 215, 391
Toynbee, A.J., 327
Valery, P., 327
Vaux, Clotilde de, 387, 393
Vega, Lope de , 347
Verlaine, P., 415
Vico, G., 123, *157-163*, 220, 221, 262, 263, 272, 326, 330, 445-447, 453, 454
[Villard], 15
Virgilio, 452
Volta, A., 267, 322
Voltaire, 237, 238, 261, 272, 354, 463
Wagner, R., 24, 340, 426
Wallace, A.R., 400
Watson, J.B. , 396
Weyl, H., 101
[Wiston], 78
Wittgenstein, L., 132, 275, 296
Woelher, F., 324
Wolff, Ch., 174
Zenone di Elea, 442